الطريق إلى حطين (٥٨٣هـ = ١١٨٧م) دراسة في مفهوم تكامل الجهد عبر المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي

أ. د. عماد الدين خليل
جامعة الموصل - العراق

(١) لا يتشكل الإنجاز التاريخي في الفراغ، ولا يبرز على حين غفلة، وإنما هو وليد عوامل وخبرات تتنامى بمرور الزمن، وتزداد نضجًا لكي تحقق ذلك الإنجاز.

إن تراكم الجهد وتأثيره المؤكد في الصيرورة التاريخية لهو واحد من قوانين الحركة، التي تفسر الكثير من الظواهر والأحداث. وفي ضوء ذلك يمكن أن ندرس الإنجازات التي نفذها رجل كالناصر صلاح الدين، سواء في معركة حطين وتحرير بيت المقدس عام ٥٨٣هـ، أو في عمليات استثمار الفوز التي أعقبتها، وآلت إلى تضييق الخناق على الصليبيين في الشام وفي فلسطين.. تلك الإنجازات التي تمنح الدارسين فرصة طيبة؛ لاختبار أقطاب الفاعلية التاريخية، وتجاوز الرؤية الأحادية في التفسير.

فها هنا يبدو أن البطل وحده لا يقدم المسوغ الكافي للإنجاز، كما أن الجمهور المقاتل وحده لا يكفي، وهما معًا؛ أي البطل والجمهور لا يكفيان- كذلك-لتفسير الظاهرة، ولابد من إضافة بعد ثالث يتمثل بلا ريب في عامل تراكم الجهد، أو تنامي الإنجاز التاريخي في سياق ما من أجل الوصول إلى نتائج مقنعة.

والبحث الموجز الذي تنطوي عليه هذه الصفحات يمثل محاولة لمتابعة هذا العامل الأخير، ومعرفة الحلقات الأساسية للجهد والإنجاز التاريخيين، اللذين قادا إلى الوحدة، التي حققها الناصر صلاح الدين، والتي انعكست في نهاية الأمر في واحدة من أوسع الأعمال التحريرية في التاريخ الإسلامي وأكثرها أهمية.

لقد درست بما فيه الكفاية الإنجازات السياسية والعسكرية لقادة، كالبرسقي (٥١٥-٥٢٠هـ)، وعماد الدين زنكي (٥٢١-٥٤١هـ)[١]، ونور الدين محمود[٢]، لكن هذه الدراسات كانت. في أغلب الأحيان. تعالج تلك الإنجازات كحلقات منفصلة، والمهم متابعة طبيعة الارتباط بينها؛ لوضع اليد على تنامي الحدث الوحدوي، الذي انتهى إلى الناصر صلاح الدين، فعززه وزاد عليه، وتمكن بمعطياته من تحقيق انتصاراته المعروفة.

(٢) لقد اخترق الصليبيون عالم الإسلام: الجزيرة الفراتية، والشام، وفلسطين، ومصر فيما بعد، وتمكنوا من إقامة مملكتهم الأم في بيت المقدس، وإماراتهم الثلاث في الجزيرة والشام، وكانت حالة

الاصطراع والتمزق واحدة من أهم العوامل التي مكنت لهم في الأرض.

ولحسن الحظ أن هذا التمزق، الذي امتد-أفقيًا- على مدى خارطة العالم الإسلامي، لم ينزل في العمق إلى المجتمع نفسه، بمعنى أن الحالة التاريخية كانت تقتضي بالدرجة الأولى تغيرًا في القيادة؛ لكي تجد في جماهير المسلمين الأداة التاريخية الحاضرة دومًا لتلبية الحاجة، والاستجابة للنداء، وممارسة المجابهة الموصولة للخصم.

ومهما يكن من أمر فإن ظاهرة الغزو الصليبي أكدت-في الساحة الإسلامية-العديد من صيغ التوحد، ومنحت القناعة-بالتالي-في قدرة هذه الأمة، عبر لحظات الخطر، على التوحد والالتئام.

إن بمقدور أي دارس لعصر الحروب الصليبية أن يضع يديه على المؤشرات التالية، التي تؤكد التوجه الوحدوي للأمة على مستويي القيادة والقاعدة:

أولاً: زوال الكيانات المحلية.

ثانيًا: زوال انشطار الشام ومصر.

ثالثًا: وحدة الجماهير.

رابعًا: وحدة القيادة.

كما أن بمقدور أي دارس للمرحلة التاريخية نفسها أن يضع يديه على صيغ تنفيذية شتى لهذا التوجه الوحدوي، يمكن أن ندرجها في السياقات الآتية:

أولاً: التحالفات على مستوى القمة

(كالذي تم بين ولاة السلاجقة: على الموصل، كربوقا، وجكرمش، ومودود، وجيوش بك، وأمراء الجزيرة الفراتية وشمالي الشام في الفترة المبكرة للغزو الصليبي ٤٨٧-٥١٥هـ).

ثانيًا: الاستقلال في اتخاذ القرار

(كالذي تم على أيدي أمراء الأراتقة في ديار بكر: سقمان، وإيلغازي، وبلك بن بهرام، في المدة ما بين ٥١٣-٥١٨هـ، وكذلك والي الموصل السلجوقي آق سنقر البرسقي في الأعوام ٥١٨-٥٢٠هـ)(٣).

ثالثًا: الضم الوحدوي

(كالذي تم على يد عماد الدين زنكي في الجزيرة وشمالي الشام في المدة ما بين ٥٢١ - ٥٤١هـ).

رابعًا: تكوين الأمة المقاتلة

(كالذي تم على يد نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي في الشام ومصر في المدة ما بين ٥٤١-٥٦٩هـ).

خامسًا: الضم الاتحادي

(كالذي تم على يد الناصر صلاح الدين في مصر، وفلسطين، والشام، والجزيرة الفراتية، والأناضول فيما بين ٥٦٩-٥٨٣هـ).

ولنا الآن أن نتابع الشاهد التاريخي لبعض نماذج التوحد التي مهدت، بتسلسلها الزمني وتراكم نتائجها، الطريق إلى معركة حطين (عام ٥٨٣هـ)، وتحرير القدس، وتضييق الخناق على الغزاة، فيما يمكن أن يعد-عسكريًا-استثمارًا للوحدة التي مكنت الناصر صلاح الدين من تحقيق انتصاراته تلك.

(٣) بعد مقتل بلك بن بهرام الأرتقي عام ٥١٧هـ(٤)، ومجيء حسام الدين تمرتاش بنزعته الانعزالية ورغبته في مهادنة الصليبيين، فقدت المقاومة الإسلامية دعمًا قويًا كانت تمدها به وتقوده الإمارات الأرتقية في ديار بكر، التي قدر قادتها طوال السنوات السابقة على حماية حلب من ضغوط الصليبيين، فضلاً عن أنهم ألحقوا بالعدو هزائم ساحقة، كادت أن تشله عن العمل، وتسوقه إلى اتخاذ مواقف دفاعية صرفة(٥).

أما الآن، وبعد أن قتل آخر أمير أرتقي كان يقود حركة المقاومة الإسلامية، فإن الصليبيين عادوا إلى الهجوم كرة أخرى.. وأصبح شمال الشام، وقاعدته حلب، هدفَ هذا الهجوم.

وشهد عام ٥١٨هـ حملة تخريبية شاملة ضد المناطق الزراعية المحيطة بحلب، ألحقت خسائر فادحة، قدرت بمائة ألف دينار، وقاد الهجوم أميرا أنطاكية والرها، ثم ما لبث الصليبيون أن فرضوا

الحصار على حلب من شتى جهاتها[٦]، «ووطنوا أنفسهم على المقام الطويل، وأنهم لا يغادرونها حتى يملكوها، وبنوا البيوت لأجل الحر والبرد»[٧]، وراحوا يشنون هجماتهم عليها، ويقطعون الأشجار المحيطة بها، كما قاموا بتخريب مشاهد كثيرة، ونبشوا قبور المسلمين، وسلبوهم أكفانهم، وعمدوا إلى من لم تنقطع أوصاله منهم، فربطوا الحبال بأرجلهم، وسحبوهم أمام أنظار المسلمين، وجعلوا يقولون: «هذا نبيكم محمد»، وأخذوا مصحفًا من أحد مشاهد حلب الخارجية ونادوا: «يا مسلم أبصر كتابك»، ثم ثقبه أحد الفرنج بيده، وشده بخيطين، وربطه بأسفل برذونه، فراح هذا يروث عليه، وكلما أبصر الفرنجي الروث على المصحف صفق بيديه، وضحك عجبًا وزهوًا[٨].

لم يكتف الصليبيون بهذا، بل راحوا يمثلون بكل من يقع بأيديهم من المسلمين، فاضطر هؤلاء إلى مجاراتهم بالمثل، وأخذت جماعات من مقاتلي حلب تخرج سرًا لتغير على معسكرات الأعداء، فتقتل وتأسر، ثم تنسحب إلى داخل المدينة. وخلال ذلك كانت الرسل تتردد بين الطرفين للتوصل إلى اتفاق، ولكن دون جدوى، حتى ضاق الأمر بالحلبيين[٩]، فاتفقوا على إرسال وفد من أعيان حلب؛ لاستدعاء حسام الدين تمرتاش الأرتقي، وخرجوا ليلاً متجهين إلى ماردين، وعندما بلغوها كان أميرها تمرتاش منهمكًا في الاستيلاء على بعض المواقع المجاورة، وكان هذا أحد أسباب عدم اكتراثه بحلب. وكانت الرسل قد ترددت-قبل ذلك-بينه وبين البرسقي في الموصل؛ لتوحيد جهودهما ضد العدو وإجلائه عن حلب، لكن انهماكه في توسيع إمارته في ديار بكر صرفه عن هذا الأمر. وبقي الحلبيون في ماردين مدة من الزمن، يحثون تمرتاش على إنجاد حلب وهو يعدهم ويمنيهم ويماطلهم دون أن يقدم على أي إجراء جاد، فأعلموه أنهم لا يريدون سوى أن يصل بنفسه، وأن الحلبيين سيكفونه أمر العدو[١٠].

ازدادت الأحوال في حلب سوءًا، وقلت الأقوات فيها، وانتشر المرض، وضعف جندها عن القتال بسبب الجوع والإنهاك والمرض، واتبع بعض مسؤولي حلب سياسة جائرة تجاه السكان، فصادر أملاكهم، وسلط الجند عليهم[١١].

وظهر للحلبيين من تمرتاش الأرتقي الوهن والعجز[١٢]، فكتب أحدهم إلى الوفد في ماردين يخبرهم بما آل إليه أمر أهل حلب من الجوع والمرض وأكل الميتات، فوقع هذا الكتاب بيد تمرتاش، فتملكه الغضب، وقال: «انظروا إلى هؤلاء يتجلدون عليّ ويقولون: إذا وصلت فأهل حلب يكفونك أمرهم-أي الصليبيين-ويغدرون بي حتى أصل في قلة، وقد بلغ بهم الضعف إلى هذه الحالة»[١٣]. ثم أمر بمراقبة الوفد كي لا يغادر أعضاؤه مادرين للاستنجاد بأمير آخر. ولكن هؤلاء تمكنوا من تدبير وسيلة للهرب، ومن ثم اتجهوا إلى الموصل للاستنجاد بالبرسقي[١٤].

كان البرسقي حينذاك مريضًا، وكان الضعف قد بلغ به مبلغًا عظيمًا، فمنع الناس من الدخول عليه، وعندما استؤذن للوفد الحلبي بالدخول، أذن لهم، فدخلوا، واستغاثوا به، وشرحوا له الأخطار التي تحيق بحلب، ومدى الصعوبات التي يعانيها أهالي المدينة، فأجابهم البرسقي: «إنكم ترون ما أنا فيه الآن من المرض، ولكني قد جعلت لله عليّ نذرًا لئن عافاني من مرضي هذا لأبذلن جهدي في أمركم، والذب عن بلدكم، وقتال أعدائكم».

ولم تمض ثلاثة أيام على مقابلته الوفد الحلبي حتى فارقته الحمى، وتماثل للشفاء. وسرعان ما ضرب خيمته بظاهر الموصل، ونادى قواته أن تتأهب لجهاد الصليبيين، واستنقاذ حلب. وفي غضون أيام معدودات غدا جيشه على أهبة الاستعداد، فغادر الموصل متجهًا إلى الرحبة، وأرسل من هنالك إلى طغتكين أمير دمشق، وخيرخان بن قراجا أمير حمص يطلب منهما مساعدته في إنجاز مهمته، فلبى

هذان الأميران دعوته، وبعثا بعساكرهما للانضمام إلى جيش البرسقي، الذي كان قد تحرك آنذاك صوب بالس القريبة من حلب[١٥].

من بالس أرسل البرسقي إلى مسؤولي حلب، وشرط عليهم تسليم قلعة حلب لنوابه؛ كي يحتمي بها في حالة تراجعه أمام الصليبيين، فأجابوه إلى طلبه، وسلموا القلعة إلى نوابه، وما أن استتب الأمر لهؤلاء، واطمأن البرسقي إلى وجود حماية أمينة له في حالة تراجعه، حتى بدأ زحفه تجاه قوات الصليبيين التي تطوق حلب[١٦].

وصلت طلائع قوات البرسقي حلب يوم الخميس الثاني والعشرين من ذي الحجة سنة ٥١٨هـ، وما إن اقترب البرسقي من المدينة بقواته المنظمة، حتى أسرع الصليبيون في التحول إلى منطقة أفضل من الناحية الدفاعية، فعسكروا في جبل جوشن على الطريق إلى أنطاكية، وهكذا غدوا مدافعين بعد أن كانوا مهاجمين، وخرج الحلبيون إلى خيامهم فنهبوها، ونالوا منها ما أرادوا، بينما اتجه قسم آخر منهم لاستقبال البرسقي لدى وصوله، وقد أدرك هذا ما يرمي إليه الصليبيون بانسحابهم واتخاذهم موقفًا دفاعيًا، فلم يتسرع بمهاجمتهم قبل أن يعيد تنظيم قواته من جديد خوفًا من نزول هزيمة فادحة بعساكره قد تعرض حلب للسقوط، وأرسل طلائعه الكشفية- بعد أن ابتعد الصليبيون-لرد الجيوش المتقدمة إلى معسكراتها في حلب، وقال موضحًا خطته هذه: «ما يؤمننا أن يرجعوا علينا، ويهلك المسلمون؟ ولكن كفى الله شرهم، فلندخل إلى البلد ونقويه، وننظر إلى مصالحه، ونجمع لهم، إن شاء الله، ثم نخرج بعد ذلك إليهم».

ومن ثم دخل البرسقي حلب، وبدأ بحل مشكلاتها ورفع مستواها العسكري والاقتصادي والاجتماعي، فنشر العدل، وأصدر مرسومًا برفع المظالم المالية والمكوس وإلغاء المصادرات، وعمت عدالته الحلبيين جميعًا بعد ما منوا به من الظلم والمصادرات من تسلط الجند عليهم طيلة فترة الحصار الصليبي لحلب[١٧].

لم يكتف البرسقي برفع الظلم عن السكان، بل قام بنشاط واسع لجلب المؤن والغلال إلى المدينة[١٨]: كي يخفف من حدة الغلاء، ويقضي على الضائقة الاقتصادية التي يعاني منها الحلبيون[١٩]. وما لبث النشاط الزراعي في منطقة حلب أن عاد إلى حالته الطبيعية، حيث قام الفلاحون بزراعة منتجاتهم في أراضيهم، التي شردوا عنها، وساعدتهم الظروف المناخية حيث هطلت مقادير كبيرة من الأمطار، فأخصبت الأرض، وجاءت غلالهم في ذلك الموسم من أجود الغلال وأزكاها، الحنطة والشعير خاصة[٢٠]. كما عاد النشاط التجاري إلى سابق عهده[٢١]، اعتمادًا على ما تمتعت به المنطقة من أمن واستقرار منذ مجيء البرسقي وجلاء الصليبيين[٢٢].

وهكذا استطاع البرسقي أن يحطم الطوق الذي أحاط به الصليبيون حلب، وأن يخلص هذا الموقع المهم من أخطر محنة جابهته طوال الحروب الصليبية، وأن يعيد إليه الأمن والعدل والاستقرار، وينظم أوضاعه الاقتصادية والإدارية والاجتماعية، ويوحده مع الموصل لأول مرة منذ بدء الحروب الصليبية، الأمر الذي أتاح لهذا القائد، ولعماد الدين زنكي من بعده، أن يفيد من هذه الوحدة؛ لتحقيق انتصارات عديدة ضد الصليبيين.

ذلك أن حلب هي القاعدة الثانية في الشمال بعد الموصل، وهي الحصن الأخير الذي وقف بوجه الزحف الصليبي في المنطقة باتجاه الشرق؛ إذ كانت تتمتع بمركز استراتيجي حيوي من النواحي البشرية والعسكرية والسياسية والاقتصادية وخطوط المواصلات. وعلى الرغم من وقوعها بين إمارتين صليبيتين هما الرها وأنطاكية، إلا أنه كان بإمكانها الاتصال بالقوى الإسلامية المنتشرة في الجزيرة والفرات والأناضول وشمال الشام، مما يعد أساسًا حيويًا لاستمرار حركة الجهاد، وتحقيق أهداف حاسمة ضد العدو، هذا فضلاً عن عمق الصلات

الاقتصادية والجغرافية بين حلب والموصل منذ أيام الحمدانيين وتوثقها، ومن ثم تعد المدينتان مكملتين إحداهما للأخرى.

ولقد بدا واضحًا أن اتحاد حلب مع الموصل، وخضوعهما لسيطرة البرسقي أضحى يهدد كيان الصليبيين؛ إذ رأى البرسقي، وزنكي من بعده، في هذه الوحدة وسيلة يستطيع بها كل منهما أن يقيم إمارة مستقلة تتوارثها سلالته، ولما لم تكن الموصل وحدها كافية لتحقيق هذا الغرض، نظرًا لقربها من حواضر السلطنة السلجوقية، فإن الاستيلاء على حلب وبلادها يزيد في توطيد مركزه، وتثبيت دعائم ملكه، بما تبذله من المساعدة البشرية والاقتصادية. وما يزيد في قيمة الاستيلاء على حلب أنها بفضل موقعها على ثغر المسلمين ومعقلهم تجاه العدو أضفت على أمير الموصل صفة المدافع عن الإيمان ضد الكفار. كما أن قوة الشعور الإسلامي يجعل من العسير على السلطان السلجوقي أن يتخذ ضد أميرها إجراءً صارمًا. يضاف إلى ذلك أن البرسقي، بصفته ممثلاً للسلطان، صارت له السلطة الشرعية الوحيدة بين الإمارات الكثيرة وقتئذ، فصار في وسعه أن يقضي على الفوضى الفاشية بها، وأن يخضعها لصالح السلاجقة أو باسمهم على الأقل، وسرعان ما غدت الإمارة، التي شكلها البرسقي، والممتدة من نهر قويق إلى نهر دجلة، نواة لما قام بعدئذ بالشام من دولة إسلامية ممتدة زمن الزنكيين والأيوبيين والمماليك.

ولم يكن الصليبيون، الذين وحد بينهم نظام الملكية في بيت المقدس، يواجهون قبل ذلك سوى بلاد تنازعتها في الشام قوى عديدة، وإقطاعات متفرقة، زادت من ضعفها. فما حدث من إضافة حلب إلى الموصل-إذًا-يعد بدء توحيد الجبهة الإسلامية التي لابد أن تقضي في يوم من الأيام على قوة الصليبيين في الشام[٢٣].

مهما يكن من أمر فإن البرسقي، بعد سلسلة من الهجمات ضد المواقع الصليبية شمال الشام، عاد إلى الموصل على أمل استئناف مشروعه في وقت قريب، وانطلاقًا من قاعدته الجديدة (حلب)، لكن اغتياله بعد وقت قصير من رجوعه على أيدي الباطنية (٥٢٠هـ) قضى على مطامحه. ولم يلبث ابنه عزالدين مسعود أن توفي بعد أشهر من توليه الإمارة تاركًا الحكم لأخيه الصغير جاولي، الأمر الذي مهد الطريق أمام أعيان الموصل للمطالبة بوالٍ ذي قدرة على مجابهة الموقف، فكان أن وقع الاختيار على عماد الدين زنكي.

(٤) كان أهم ما سعى إليه عماد الدين زنكي إثر توليه الموصل عام ٥٢١هـ «عبور الفرات وملك حلب، ثم الاستيلاء على غيرها من البلاد الشامية» كما أعلن ذلك بنفسه[٢٤]. وكان يعينه على هدفه هذا المنشور الذي منحه إياه السلطان محمود السلجوقي بحكم الموصل والجزيرة والشام[٢٥]، فضلاً عن كون حلب-بالذات-جزءًا من ممتلكات البرسقي، والي الموصل السابق، التي آلت بحكم الميراث السياسي إلى الحاكم الجديد[٢٦]. وقد أدرك زنكي أنه ما لم يضمن سيطرته على حلب، أو بعبارة أدق، ما لم يتشبث بنواة الوحدة التي أنشأها سلفه البرسقي، فلن يكون بمقدوره المضي قدمًا في توسيع قاعدة الوحدة والبدء-استنادًا إليها-بأعمال التحرير في مواجهة العدو الصليبي.

وهكذا لم يشأ زنكي الاشتباك مع الصليبيين منذ البداية، ورأى أن يسعى أولاً إلى تثبيت إمارته الجديدة، وتعزيز إمكاناتها الاقتصادية والعسكرية، وتوحيد ما يمكن توحيده من الإمارات الصغيرة المتناثرة التي تحيط بها وتخترقها من كل مكان، وتشكل عوائق أمام أي خطة يستهدف من ورائها إعلان الجهاد العام ضد الصليبيين؛ إذ كانت المصالح الخاصة لأمرائها، والمنافسات المستمرة فيما بينهم، تمنع تشكيل حلف متماسك ضد الأعداء، كما كان

هؤلاء الأمراء-من جهة أخرى-يشكلون خطرًا مباشرًا على زنكي في حال تقدمه لقتال أولئك الغزاة؛ إذ ستظل خطوط رجعته-آنذاك-غير مأمونة، فضلاً عن إمكان تعرضه لمجابهة محالفات بين بعض هؤلاء الأمراء والصليبيين، قد تعيقه عن تنفيذ مشاريعه واسترداد ما استولوا عليه. ومن ثم قام بمراسلة جوسلين أمير الرها، وعقد معه هدنة مؤقتة(٢٧)، «يعلم أنه يفرغ فيها من الاستيلاء على ما بقي له من البلاد الشامية والجزرية، وإصلاح شأنها، والفراغ من إقطاع بلادها لجند يختبرهم، ويعرف نصحهم وشجاعتهم»(٢٨).

ولم تشر المصادر إلى شروط هذه الهدنة التي كان أمدها سنتين(٢٩)، إلا أن ابن الأثير يذكر أنها تمت على ما اختاره زنكي(٣٠). ويبدو أن المشكلات التي جابهت جوسلين اضطرته إلى قبول هدنة لصالح غريمه المسلم.

في العام التالي (٥٢٢هـ) دخل زنكي حلب؛ لاتخاذها نقطة انطلاق له في بلاد الشام، وسط ترحيب بالغ من أهاليها الذين خرجوا لاستقباله في تظاهرة، عبروا خلالها عن فرحهم بالأمير الذي جاء لتخليصهم من تهديد الصليبيين الدائم لهم، ومما كانوا يقومون به من تخريب لا حد له في المناطق الزراعية المحيطة بحلب(٣١).

وانطلق زنكي بعد ذلك لاكتساح ما كان يقف في طريقه من حصون مستقلة وإمارات محلية وضمها، منتهزًا فرصة هدنته مع جوسلين، ساعيًا إلى توسيع حدود إمارته في الاتجاهات كلها.

لكن اهتمامات زنكي الوحدوية هذه، على أهميتها البالغة في تنفيذ استراتيجياته ضد العدو، لم تشغله عن بذل نشاط موازٍ، لا يقل كثافة وتواصلاً في ميدان التحرير.. ولقد ظل الجهدان، أو الخطان المتوازيان: التوحيد والتحرير، يعملان معًا حتى اغتيال زنكي عند أسوار قلعة جعبر على نهر الفرات بعد عشرين عامًا من بدء إمارته في الموصل.

وليست مهمة هذه الصفحات استعراض الجهد الذي نفذه زنكي في الساحتين والنتائج العسكرية والسياسية والاستراتيجية التي تمخضت عنه هنا وهناك، فلقد سبق أن عالجنا هذه المسألة بالتفصيل في كتاب (عماد الدين زنكي)(٣٢)، وإنما سنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الإنجازات الأساسية التي نفذها زنكي عبر سني الصراع ضد الغزاة، مستثمرًا-إلى حد كبير-الطاقات الوحدوية، التي عبأها خلال سنوات حكمه بضم جل الكيانات السياسية المبعثرة على خرائط الجزيرة الفراتية وتوحيدها، والمناطق الجبلية في شمالي العراق، ووسطه، وشمالي بلاد الشام وصولاً إلى ساحل البحر المتوسط، ودمشق، وحافات فلسطين الشمالية مشكلاً واحدة من أكثر الإمارات الإسلامية-يومها-ثقلاً واتساعًا وقدرات عسكرية وبشرية، الأمر الذي مكنها من تحقيق سلسلة من الانتصارات المهمة ضد العدو الصليبي، وتوسيع نواة الوحدة التي بناها البرسقي، وتسليم الثمرة التي ازدادت نضجًا إلى نور الدين محمود، الذي مضى خطوات واسعة أخرى باتجاه التوحيد والتحرير.

في عام ٥٢٤هـ كان زنكي قد أنهى حل معظم مشكلاته وحروبه ضد أمراء ديار بكر(٣٣)، كما كانت هدنته مع جوسلين قد انتهت، فقرر البدء بالهجوم على المواقع الصليبية، مستهدفًا أشدها قربًا وخطرًا على كيانه السياسي في حلب، ولم يكن غير حصن الأثارب المجاور هو ذلك الهدف، بسبب ما كان يلحقه من أضرار بفلاحي المنطقة المسلمين، وكان من فيه من الصليبيين يقاسمون سكان حلب أعمالها الغربية كافة، ويقومون بغارات مستمرة عليهم، وقد جمعوا فيه خيرة فرسانهم نظرًا لخطورة موقعه وأهميته بالنسبة لأهدافهم في المنطقة(٣٤).

وبعد معركة ضارية، قتل فيها عدد كبير من الصليبيين، وأسر عدد آخر، تمكن زنكي من تحرير الحصن وقتل معظم أفراد حاميته، ثم يأمر بتخريبه

بعد ذلك: كي لا يكون عرضة لتهديد مستمر من قبل العدو(٣٥). وقد أشار ابن الأثير إلى واحدة من أهم نتائج معركة الأثارب، وهي أن الأحداث في الشام أخذت تتجه اتجاهًا مغايرًا لصالح المسلمين، الأمر الذي جعل الصليبيين يدركون أن عليهم مجابهة قوة جديدة لم تكن في حسبانهم، ويحولون خططهم العسكرية من الهجوم إلى الدفاع، بعد أن كانوا «قد قطعوا في ملك الجميع»(٣٦).

انشغل زنكي طيلة السنوات الأربع التالية (٥٢٥-٥٢٨هـ) بمهماته التوحيدية. وفي عام ٥٢٩ هـ أتيحت له الفرصة ثانية؛ لتحقيق انتصارات جديدة في بلاد الشام، حيث قام بمهاجمة عدد من المواقع الصليبية المحيطة بحلب، التي كانت تهددها باستمرار، فضلاً عن كونها الخط الدفاعي الذي يحمي إمارة أنطاكية من هجمات المسلمين، وتمكن من الاستيلاء على خمسة منها(٣٧)، الأمر الذي زاد من تنبيه الصليبيين إلى مدى خطورته، فراحوا يترصدون تحركاته.

وبعد عامين، وحينما كان منهمكًا في حصاره لحمص، قاموا بحشد جيش كبير تقدموا به مسرعين لباغتة زنكي والقضاء عليه، وكسب أمراء دمشق، الذين كانت حمص من بين ممتلكاتهم، ولكن زنكي استطاع أن يستدرجهم من خلال إظهاره الرغبة في الهجوم على حصن بعرين، فتقدموا إليه بقيادة فولك ملك بيت المقدس، ودارت بين الطرفين معركة شديدة، انتهت بانتصار المسلمين، وبتدمير قسم كبير من قوات العدو(٣٨). وعلى الرغم من استنجاد صليبيي الشام بالبيزنطيين، وتقدم قوات هؤلاء بقيادة الإمبراطور حنا كومنين، إلا أن زنكي استطاع التقدم إلى حصن بعرين، وعزله، وإرغامه على الاستسلام(٣٩).

وتعويضًا عن هذه الهزيمة سعى الإمبراطور البيزنطي وحلفاؤه الفرنجة إلى الاستيلاء على عدد من المواقع الإسلامية في الجهات الشمالية من الشام، وتم عقد اتفاق بين الطرفين، كان من أبرز بنوده أنه إذا ما استولى المتحالفون على حلب وما يحيط بها من حصون فإن ريموند أمير انطاكية يقوم بالتنازل عن قاعدة إمارته للإمبراطور البيزنطي، ويتخذ لنفسه عوضًا عن ذلك إمارة صليبية جديدة، تضم حلب وشيزر وحماة وحمص. وقد قام ريموند-تأكيدًا لهذا الاتفاق-بإعلان تبعيته للإمبراطور(٤٠)، إلا أن زنكي من خلال سلسلة من الأنشطة والمناورات والخدع العسكرية والسياسية التي أدارها بمقدرة فائقة، وعززها بالحرب النفسية والهجمات الإعلامية، تمكن من إحباط المحاولة، بل إن الأمر انتهى بتدهور العلاقات بين البيزنطيين والصليبيين، وعدم استطاعتهم القيام بأي عمل سريع ضد نشاط زنكي في المنطقة في السنين التالية.

انهمك زنكي في الفترة التالية بالعمل على إتمام خطته بتوحيد الجبهة الإسلامية كي يكون أكثر قدرة على مجابهة الصليبيين وتحقيق هدفه المركزي بتحرير (الرها) من قبضتهم. وقد تمكن عام ٥٣٨هـ من استغلال مركزه القوي في ديار بكر، والقيام بفتح عدد من المواقع والحصون الصليبية العائدة لإمارة الرها(٤١) من أجل تمهيد الطريق؛ لإنزال ضربته المباشرة بالرها نفسها، وتحقيق حلمه الذي طالما راود خياله عبر سني صراعه الطويل ضد الصليبيين.

كانت الرها من أهم المراكز الصليبية بصفتها قاعدة لإحدى إماراتهم الأربع في الشرق الإسلامي، ولقربها من العراق، وقوة تحصيناتها، وما كانت تسببه للمناطق الإسلامية المجاورة من أخطار لا تقف عند حد، «وهي من أعظم المدن عند النصارى؛ إذ كانت عين البلاد الجزرية، وحصن المنطقة، وانضاف إليها عدد من البلاد»، فاتسعت أراضيها، واشتدت وطأتها على سكان المناطق المجاورة، «وأصبحت غارات فرسانها تبلغ آمد وماردين ونصيبين..»(٤٢).

وكانت هذه الإمارة الصليبية فضلاً عما سبق، تشكل عائقًا يحول دون قيام زنكي باستكمال توحيد

الجبهة الإسلامية في الجزيرة وشمالي الشام، بسبب تدخلها المستمر لصالح أعدائه من أمراء المسلمين في المنطقة، وتهديدها الدائم لخطوط المواصلات الإسلامية، التي تربط بين الموصل وحلب من جهة، وبين بلاد فارس وسلاجقة آسيا الصغرى من جهة أخرى(٤٣).

سنتجاوز الدخول في تفاصيل الظروف التي أعانت زنكي على تنفيذ حلمه القديم، كما سنتجاوز الحديث عن تفاصيل المعركة التي انتهت بتحرير الرها والخطط الناجحة التي رسمها زنكي لتحقيق هدفه؛ إذ يمكن الرجوع إليها في كتاب (عماد الدين زنكي)(٤٤)، ولكننا سنقف قليلاً عند النتائج التي تمخضت عن هذا الحدث على مستوى العالم الإسلامي والمسيحي، وكذلك بالنسبة لزنكي وإمارته بالنظر لارتباطهما بالموضوع الذي بين أيدينا.

فأما فيما يتعلق بالمسلمين، بصورة عامة، فقد أعطاهم سقوط أولى الإمارات الصليبية أملاً جديدًا(٤٥)، وعدّ نصرًا عظيمًا للإسلام «لم ينتفع المسلمون بمثله، وطار في الآفاق ذكره، وصار حديث المحافل»(٤٦)؛ إذ إنه أوضح مدى قدرة المسلمين على مجابهة القوى الصليبية وانتزاع أقوى حصونهم منهم، كما أن هذا الانتصار مهد الطريق أمام الذين أعقبوا زنكي لإكمال عمله وإسقاط بقية الإمارات الصليبية واحدة تلو الأخرى، كما أدى إلى القضاء على الحواجز التي أقامها الصليبيون في هذه المنطقة، والتي أعاقت الاتصال بين سلاجقة آسيا الصغرى وأقرانهم في العراق وبلاد فارس(٤٧).

وأما فيما يتعلق بالعالم المسيحي، فقد أثار سقوط الرها مخاوف المؤسسات الصليبية في أوربا، ونبههم إلى خطورة الأوضاع في الجزيرة والشام، وتحولها إلى اتجاه مضاد لمصالحهم وأهدافهم، لذلك نشطوا في الدعوة إلى حملة صليبية جديدة، وصلت إلى الشام بعد مقتل زنكي وتولي ابنه نور الدين زعامة المسلمين في الشام، وعرفت بالحملة الصليبية الثانية.

كما أن سقوط هذا الموقع المهم دفع ريموند، أمير أنطاكية، إلى الاعتقاد بعدم قدرته على مجابهة زنكي بمفرده، والذهاب-بالتالي-إلى القسطنطينية لإعلان تبعيته للإمبراطور البيزنطي (مانويل)، الذي وعده بمساعدته ضد غريمه(٤٨).

فإذا ما انتقلنا إلى إمارة زنكي وجدنا كيف كان لسقوط الرها دور كبير في تخليصها من مصدر خطر قريب كان يهدد المنطقة دومًا بشن الغارات «فأصبح أهلها بعد الخوف آمنين»(٤٩)، كما أن هذا النصر مهد الطريق أمام زنكي للاستيلاء على الحصون الصليبية المجاورة، وفرض سيطرته التامة على ممتلكات أعدائه في المنطقة.

وفوق هذا وذاك حقق فتح الرها نتائج مهمة بالنسبة لزنكي نفسه؛ إذ عزز مركزه تجاه السلطان السلجوقي والخليفة العباسي، الذي أنعم عليه بعدد كبير من الألقاب الشرفية؛ كملك الأمراء، وزعيم جيوش المسلمين، وركن الإسلام، وأمير العراقين والشام(٥٠)، كما أن هذا النصر جعل من زنكي إمامًا للمسلمين، والمدافع عن الدين، والمجاهد في سبيل إعلاء كلمة الدين(٥١)، ودارت عن شخصه في المجامع أحاديث شتى، تصور مدى التقدير والإعجاب اللذين نالهما إثر تحقيقه هذا النصر(٥٢).

استغل زنكي فرصة سقوط الرها، واضطراب أمور الصليبيين في المنطقة، وأخذ يسعى إلى الاستيلاء على مراكزهم وحصونهم، التي أخذت تسقط في يديه الواحدة تلو الأخرى(٥٣)، «وجعل لا يمر بعمل من أعمالها، ولا معقل من معاقلها إلا سلم إليه في الحال»(٥٤)، ولم يبق من أملاك إمارة الرها الواسعة سوى عدد من الحصون المنتشرة غرب الفرات(٥٥)، استطاع نور الدين محمود-فيما بعد-اكتساحها جميعًا، ومحو أولى الإمارات الصليبية من الوجود.

وكان زنكي بصدد استكمال مهماته التحريرية في الجزيرة الفراتية، والتحول بعدها إلى الشام، لولا

انفجار عدد من المشكلات والمؤامرات في الموصل والرها، اضطرته لإيقاف نشاطه ريثما يقضي عليها، لكن اغتياله بعد وقت قصير عند أسوار قلعة جعبر على نهر الفرات عام ٥٤١هـ أوقف مشاريعه ومطامحه التحريرية والتوحيدية معًا، تلك التي سيقدر لابنه نور الدين محمود أن يتولى مسؤوليتها، ويقطع خطوات أخرى على الطريق.

يمكن القول في ضوء المعطيات السابقة: إن زنكي استطاع أن يحقق قسطًا كبيرًا من برنامجه، وأن يكوّن لنفسه مكانة خاصة في التاريخ الإسلامي، كسياسي بارع، وعسكري قدير، وقائد واع، أدرك الخطر الذي حاق بالعالم الإسلامي من قبل الغزاة؛ فقد استطاع أن يوجه الظروف التاريخية القائمة لصالح المسلمين، وذلك بتجميعه القوى الإسلامية، بعد القضاء على عوامل التجزئة والانقسام، وتوحيد المدن والإمارات المنفصلة في نطاق دولة واحدة، استطاع بمقدرته أن يستغل أقصى ما يمكن أن تقدمه من إمكانات في سبيل تحقيق مشروعه المزدوج؛ أي تشكيل الجبهة الإسلامية وضرب الصليبيين.

لقد اعتمد زنكي منذ البدء سياسة الضم الوحدوي؛ لأنه أدرك أنه إذا ما سلك سبيل المسالمة والتوحد تجاه الأمراء المحليين، فإن حصونهم ومدنهم وإماراتهم ستظل تشكل عوامل خطر ضد إمارته؛ لقربها منها ولاستراتيجية مواقعها؛ إذ تشكل نقاط تسلط مرتفعة، انحدارها باتجاه الموصل، وخطوطها الخلفية سلاسل جبلية، وأنهار متشابكة، وحصون منيعة.

كما أن السياسة الانعزالية، التي اتبعها أولئك الأمراء تجاه الخطر الصليبي المتقدم نحو الشرق، وما تبع ذلك من تشتيت لإمكانات المسلمين البشرية والعسكرية والاقتصادية، قد أدت إلى عجز هذه الإمارات عن الوقوف بوجه هذا الخطر في الوقت الذي كان على زنكي أن يعمل على إزالة العقبات، التي تقف أمام توحيد الكيانات المتفرقة المبعثرة، في جبهة إسلامية موحدة، تملك القدرة على وقف الزحف الصليبي، ومن ثم تبدأ الهجوم المنظم على قواعد العدو. هذه هي العوامل التي دفعت زنكي إلى اتباع سياسة الهجوم والضم الوحدوي، على الرغم مما تخللها -أحيانًا- من علاقات سلمية ومعاهدات استدعتها طبيعة الظرف الذي كان يمر فيه.

وهكذا تبدو لنا واضحة أهمية الدور الذي مارسه زنكي في تاريخ الحقبة: إذ يعد أول قائد قام بتجميع القوى الإسلامية وفق برنامج مرسوم؛ ليجابه بها تزايد الخطر الصليبي الذي لم توقفه المحاولات الجدية، التي سبقت زنكي، والتي تمت على يد كل من (مودود بن التونتكين) (٥٠٢-٥٠٧هـ)، و(إيلغازي)، و(بلك) الارتقيين (٥١٢-٥١٧هـ)، و(آق سنقر البرسقي) (٥١٨-٥٢٠هـ).

ومن المرجح أنه لو تمكن زنكي من فتح (دمشق) بعد محاولاته العديدة معها، وإنجاز طموحه بتوحيد الشام، ولو لم يقتل، وهو في قمة انتصاراته ضد الصليبيين، لكان قد استطاع أن يستكمل الأجزاء المتبقية من برنامجه، ولتكاملت أمام الباحث الحديث الصورة الواضحة للدور الذي اضطلع به في التاريخ الإسلامي، وهو دور فاصل تتضح خطورته، إذا ما عرفنا أن نور الدين محمود، ومن بعده صلاح الدين، لم تكن جهودهما سوى إتمام للعمل الذي بدأه زنكي، وفي الطريق نفسه(٥٦).

(٥) وإذا كان عماد الدين زنكي قد بنى منجزاته توحيدًا وتحريرًا على النواة الأولى التي شكلها البرسقي، فإن نور الدين محمود (٤٥١-٥٦٩هـ) ورث جانبًا كبيرًا من تراث أبيه السياسي والعسكري في بلاد الشام، حيث يقترب خط المواجهة مع الصليبيين، وحيث استكمال مطالب الوحدة يغري به ويعين عليه قرب دمشق من قاعدته في حلب، وقرب مصر من مملكته في بلاد الشام. حتى إذا ما أتيح له، بعد سنوات طويلة من الجهاد المتواصل، تحقيق

هدفيه الوحدويين الحاسمين هذين، فإنه نفذ بذلك الحلم الذي وضعه أبوه نصب عينيه، ومضى بالمنجزات التي أرساها ونماها البرسقي وزنكي إلى غايتها، فهو لم يوحد الشام فحسب، وإنما أضاف إليها مصر، بما تملكه من موقع استراتيجي مؤثر، فوضع العدو بين فكي الكماشة، وأطبق عليه من الشمال والجنوب، ثم ما لبث، بعد أن أسقط الخلافة الفاطمية العاجزة بوزرائها المتكالبين على السلطة بأي ثمن، أن تفرد باتخاذ القرار، وأصبح صاحب القول الفصل في توظيف الطاقات الإسلامية في مصر والشام والعديد من الأقاليم الأخرى؛ لمجابهة الصليبيين وتضييق الخناق عليهم، وتمهيد الطريق لقطف الثمرة في قلب الساحة الفلسطينية، تلك التي أتيح لخليفته الناصر صلاح الدين أن ينفذها، ولكن ليس قبل أن يقضي هو الآخر زهرة عمره في مواصلة طريق جمع الطاقات الإسلامية بصيغة (اتحادية) جديدة، تناسب المرحلة الزمنية التي كان يجتازها، وقرب لحظة اللقاء الحاسم مع الغزاة.

مهما يمكن من أمر فإن نور الدين محمود ظل عبر سنوات حكمه الثلاثين يتحرك على خط متواز من التحرير والتوحيد، أسوة بما فعله البرسقي وزنكي من قبله، وما سيفعله الناصر صلاح الدين من بعده؛ وتبقى نسب الاهتمام بهذا الجانب أو ذاك، ومدده الزمنية، والمدى الذي يطمح إليه، والتحول من أحدهما إلى الآخر رهنًا بالضرورات التكتيكية والاستراتيجية للصراع بين المسلمين والصليبيين.

ومع دخول دمشق عام ٥٤٩هـ، ومصر عبر الأعوام ٥٥٩-٥٦٤هـ وإضافة اليمن وأجزاء مهمة من الجزيرة الفراتية والأناضول، كان نور الدين يلحق الهزائم القاسية بالصليبيين، ويرغمهم على التراجع عن مواقع ذات أهمية بالغة في مجرى الصراع بين الطرفين.

لكن نور الدين لم يقف عند هذا الحد، بل إنه أضاف بعدًا جديدًا إلى التوحيد والتحرير، لم يكن سلفاه: البرسقي وزنكي، قد منحاه الاهتمام الكافي، ليس هذا فحسب، بل إن نور الدين أعطاه الأولية طيلة مدة حكمه بوصفه القاعدة الضرورية لكل إنجاز جاد في مجالي التوحيد والتحرير يراد له الديمومة والفاعلية والامتداد، ذلك هو بناء الجبهة الداخلية بناء إيمانيًّا أصيلاً، والاهتمام بالتعبئة العقدية والنفسية، ومنحها الأولية وتصعيدها إلى وتائرها العليا.

والمتتبع لسياسات نور الدين الإدارية والمالية والاجتماعية والتربوية والثقافية يلحظ هذا الخيط الذي يربطها جميعًا، فيصوغها بمفردات الإيمان والمقاصد الشرعية، ويوظفها لتحقيق الهدف المركزي، وهو تكوين الأمة المجاهدة القادرة على مواصلة العطاء والفاعلية في صراعها ضد الخصم، وهي مسألة لم يلتفت إليها سلفاه: البرسقي وزنكي بالقدر الكافي.

ومن أجل تحقيق هدفه هذا أولى نور الدين اهتمامًا ملحوظًا للسياسات الإدارية والاجتماعية والتربوية والثقافية، فيما أفاضت في الحديث عنه معظم المصادر التي قدمت مادة سخية في هذه المجالات، ويزيدها أهمية أن عددًا من مصنفيها كان معاصرًا لنور الدين أو قريب عهد منه.

* * *

ففي مجال الإدارة نلحظ كيف أن نور الدين اعتمد في تسيير شؤون دولته المتنامية على عدد كبير من الرجال، كان يعرف كيف ينتقيهم بعيدًا عن انتماءاتهم الاجتماعية، وناظرًا إلى قدراتهم ونزاهتهم وثقافتهم وقبولهم لدى جماهير المسلمين. وكان يعرف كيف يخضعهم لمراجعته الدقيقة الصارمة، ويوقفهم في الوقت المناسب منزلاً بهم العقاب العادل(٥٧).

وكان كما يصفه العماد الأصفهاني: «ذكيًّا ألمعيًّا، فطنًا لوذعيًّا، لا تشتبه عليه الأحوال، ولا يتبهرج عليه الرجال»(٥٨). ولم يتقدم لديه إلا ذوو الفضل والقدرة على الإنجاز الأمين المسؤول(٥٩)، بغض النظر عن الأمور الشكلية التي يرفضها نور الدين أشد

الرفض، حتى إن عددًا من كبار موظفيه كان من الخدم والعبيد، وعددًا آخر كان من غير الشاميين، ممن جاؤوا من أقاصي الشرق والغرب، فولوا أعلى المناصب؛ لأنهم جاؤوا إلى نور الدين وهم يملكون كفاءات الإدارة الناجحة التي أشرنا إليها قبل قليل.

ويبدو أن نور الدين اعتمد النظم الإدارية نفسها، المعمول بها في عصره، التي كان السلاجقة قد أرسوا قواعدها العريضة، وجاء الأيوبيون والمماليك من بعدهم؛ لكي يسيروا بها نحو مزيد من التخصص والشمول. لكن نور الدين أكد على مؤشر أساسي في ميدان الإدارة؛ ذلك أن كفاءة أجهزتها لا تعتمد على بنيان الجهاز نفسه قدر اعتمادها على الرجال أنفسهم، الذين يعهد إليهم بتسييرها[٦٠].

وقد أولى نور الدين المؤسسة القضائية اهتمامًا كبيرًا، وجعلها -بما أنها الإدارة التنفيذية لإقرار مبادئ الحق والعدل- في قمة أجهزته الإدارية، وخول القضاة على اختلاف درجاتهم في سلم المناصب القضائية صلاحيات واسعة، إن لم نقل مطلقة، ومنحهم استقلالاً تامًّا[٦١] في دراسة القضايا المعروضة عليهم، وإصدار أحكامهم بصددها. وتوج ذلك كله بإنشاء (دار العدل) التي كانت بمنزلة (محكمة عليا) لمحاسبة كبار الموظفين، وإرغامهم على سلوك المحجة البيضاء، أو طردهم واستبدالهم بغيرهم إن اقتضى الأمر.

وكان شعاره ما أكده أصحابه مرارًا «حرام على كل من صحبني ولا يرفع إلي قصة مظلوم لا يستطيع الوصول إلي»[٦٢]. وطالما خاطب نوابه قائلاً: «والله إني أفكر في وال وليته أمور المسلمين، فلم يعدل فيهم، أو فيمن يظلم المسلمين من أصحابي وأعواني، وأخاف المطالبة بذلك (أمام الله)، فبالله عليكم -وإلا فخبزي عليكم حرام- لا ترون قصة مظلوم لا ترفع إلي، أو تعلمون مظلمة إلا وأعلموني بها وارفعوها إلي»[٦٣].

يصفه ابن الأثير بأنه «كان يتحرى العدل، وينصف المظلوم من الظالم كائنًا من كان، القوي والضعيف عنده في الحق سواء، فكان يسمع شكوى المظلوم، ويتولى كشف حاله بنفسه، ولا يكل ذلك إلى حاجب أو أمير، فلا جرم أن سار ذكره في شرق الأرض وغربها»[٦٤].

وكان سبب إنشائه (دار العدل) في دمشق تزايد عدد كبار الأمراء هناك، وتماديهم في اقتناء الأملاك، وتجاوز بعضهم حقوق بعضهم الآخر[٦٥]. وكان نور الدين يجلس فيها مرتين في الأسبوع، وقيل أربع مرات أو خمس[٦٦] للنظر في أمور الرعية، وكشف ظلاماتهم[٦٧]. وكان يحضر معه قاضي القضاة كمال الدين الشهرزوري وكبار العلماء والفقهاء من سائر المذاهب؛ لاعتمادهم كمجلس استشاري لاتخاذ القرارات النهائية[٦٨]. ولم يميز في دار العدل هذه بين أبناء رعيته على أي دين كانوا، فكان كما يقول ابن الأثير «ينصف المظلوم ولو أنه يهودي من الظالم ولو أنه ولده أو أكبر أمير عنده»[٦٩].

ولم يكن نور الدين يصدر العقوبة على الظن والتهمة، بل يطلب الشهود على المتهم، فإن قامت عليه البينة الشرعية عاقبه العقوبة العادلة من غير تعد «فدفع الله بهذا الفعل عن الناس من الشر ما يوجد في غير ولايته مع شدة السياسة والمبالغة في العقوبة والأخذ بالظنة، وأمنت بلاده مع سعتها، وقل المفسدون ببركة العدل واتباع الشرع المطهر»[٧٠].

ولم يدع نور الدين منكرًا يسود جانبًا من جوانب الحياة الاجتماعية إلا عمل على إزالته، وحث موظفيه على التنفيذ الفوري لأوامره. إنه لم يشأ أن يقاتل العدو في الخارج، بينما في الداخل يعشش الخراب والتفكك، فيدمر الإنسان، ويفتت العلاقات الاجتماعية، ويستنزف القدرات الجهادية، وكان يتذكر دائمًا مقولة برهان الدين البلخي أحد كبار الشيوخ: «أتريدون أن تُنصروا وفي عسكركم الخمور والطبول والزمور؟ فلا والله»[٧١].

* * *

وقد أولى نور الدين محمود المسألة الاجتماعية اهتمامًا بالغًا، وأدرك أن أي تغيير أساسي في واقع الحياة نحو الأحسن لن يستكمل أسبابه إلا من خلال إعادة تشكيل العلاقات الاجتماعية بالحق والعدل حيث لا يبقى هناك ظالم أو مظلوم.

ويبدو واضحًا من خلال تتبع النصوص المتعلقة بالمسألة كيف أن نور الدين كان يرى في الدولة مؤسسة لحماية حقوق جماهير المواطنين، وتقديم أوسع الخدمات لهم على خلاف ما كان يجري في مساحات واسعة من العالم يومذاك. وكان يحوط سياسته هذه برقابة صارمة على أموال الدولة العامة، ويقطع اليد التي تسعى إلى أن تمتد إليها بسوء، يوازيها انفتاح ملحوظ على الفقراء والفئات المعدومة من أبناء الأمة، من أجل تفهم واقعها المرير ورفعها إلى مستوى الكفاية.

أخذ نور الدين في تنفيذ سياساته الاجتماعية هذه منذ فترة مبكرة، وكان يصدر بين الحين والحين الأوامر، ويعمم الكتب والمنشورات بإسقاط حشود الضرائب (غير الشرعية)، التي كانت تأخذ بخناق المواطنين من جراء سياسات الابتزاز التي اعتمدها الحكام والأمراء الذين سبقوا نور الدين، وكانت شعبيته تزداد باطراد عجيب في خط متواز مع مقادير الضرائب التي كان يطلقها، وكان ينتهز أي فرصة لإصدار مرسوم جديد.

فعندما دخل دمشق عام ٥٤٩هـ أصدر منشورًا بإسقاط المكوس والضمانات والضرائب والغرامات المفروضة على عدد من البضائع والأسواق(٧٢)، وفي عام ٥٥٢هـ عندما دخل شيزر أصدر منشوره الشهير بإلغاء حشد كبير من المظالم والمكوس، شمل معظم أنحاء دولته، وجاوز المائة والخمسين ألف دينار(٧٣). وبعد عام واحد أصدر منشورًا آخر في دمشق قرىء على الناس كافة بإسقاط ضمان بعض المواد الغذائية الأساسية، فتلقى أهالي دمشق إجراءه هذا بالترحاب وواصلوا الدعاء له(٧٤). وشهد عام ٥٦٤هـ حملة أخرى لإسقاط حشد من الغرامات والمكوس والضرائب التي لم تشملها الإجراءات السابقة(٧٥). وعندما دخل الموصل عام ٥٦٦هـ لم يشأ إلا أن يسقط عن أهليها ما كانوا يرزحون تحته من الغرامات والضرائب والمكوس، وشمل ذلك أيضًا عددًا من المدن الجزرية(٧٦). وشهد عام ٥٦٧هـ حملة شاملة أخرى لإسقاط المظالم والمكوس(٧٧). وفعل نائبه في مصر الناصر صلاح الدين ما فعله هو في بلاد الشام والموصل والجزيرة الفراتية(٧٨). ويلخص العماد الأصفهاني الوضع الضريبي في السنة التي توفي فيها نور الدين محمود (٥٦٩هـ) بأنه لم يبق حينذاك من الضرائب «سوى الجزية والخراج.. وما يحصل من قسمة الغلات على قوائم المنهاج»(٧٩)، ولعل المراد بالعبارة الأخيرة فريضة الزكاة.

وبمرور الوقت أصبح نور الدين صديقًا للفقراء، كان يحبهم ويزورهم في مساكنهم، ويعطيهم، ويحميهم، فكانوا -في المقابل- قاعدته الشعبية الحقيقية التي تحفظه وتقاتل من ورائه في ميادين السلم والحرب على السواء.

وكان نور الدين يعيش تجربتهم، بل يتجاوزها إلى مواقع أكثر مسغبة وشظفًا، وفي رواية لابن كثير: «أنه كان عفيف البطن والفرج، مقتصدًا في الإنفاق على أهله وعياله في المطعم والملبس، حتى قيل: إنه كان أدنى الفقراء في زمانه أعلى نفقة منه، من غير اكتناز ولا استئثار بالدنيا»(٨٠).

ويجمع المؤرخون على أن أحدًا من الأمراء لم يكن يجلس في مجلس نور الدين بلا إذن، سوى نجم الدين أيوب، لتقدمه في العمر كما يبدو، وأما الأمراء الآخرون فكانوا يقفون بين يديه، ومع هذا فكان إذا دخل أحد من الفقهاء أو الفقراء قام له، ومشى خطوات، وأجلسه معه على سجادته في وقار وسكون، وأقبل عليه بحديثه كأنه أقرب الناس إليه، وإذا أعطى أحدًا منهم شيئًا يقول: هؤلاء جند الله، وبدعائهم ننصر على الأعداء، ولهم في بيت المال حق

أضعاف ما أعطيهم، فإذا رضوا منا ببعض حقهم فلهم المنة علينا[٨١]. فليس بمستغرب إذًا أن يغدو هؤلاء جيشه المعنوي المعبأ، الذي يضرب بسهام لا تخطىء.

ويبدو هذا التعاطف بين نور الدين وفقراء أمته وكادحيها أكثر ما يبدو خلال هجماته المتكررة على دمشق، فكثيرًا ما كان يخرج إليه هؤلاء يلتمسون عطاءه، فلم يكن يخيب أحدًا منهم[٨٢]. وكثيرًا ما كف أيدي أصحابه عن العبث والإفساد في ضياع المنطقة وبساتينها خوفًا على كدح الفلاحين[٨٣]، وكثيرًا ما أعلن أنه إنما جاء لحماية فلاحي المنطقة «الذين أخذت أموالهم وتشتت نساؤهم وأطفالهم بيد الفرنج.. وعدم وجود الناصر لهم»، فلا يسعني-يقول نور الدين في رسالة بعث بها إلى زعماء دمشق-«... القعود عنهم والانتصار لهم مع معرفتي بعجزكم عن حفظ أعمالكم والذب عنها، والتقصير الذي دعاكم إلى الاستصراخ بالفرنج على محاربتي، وبذلكم لهم أموال الضعفاء والمساكين من الرعية ظلمًا لهم، وهذا ما لا يرضي الله تعالى ولا أحدًا من المسلمين»[٨٤].

ويحدثنا ابن القلانسي كيف أن «بعض قطاعي الخشب في دمشق بادر بفأسه إلى الباب الشرقي فكسر أقفاله، فدخلت قوات نور الدين، حيث قرىء منشوره بإزالة الكثير من المظالم والمكوس، فضج الناس (من التناء والفلاحين والمتعيشين) بالدعاء إلى الله سبحانه بدوام أيامه»[٨٥].

والقوائم الإدارية في دولة نور الدين تشير إلى كثير من الأسماء التي لمعت في عصره، ولم يكن أصحابها سوى خدم ومماليك وفقراء[٨٦].

ولم يقف نور الدين عند هذا الحد في تعامله مع أبناء أمته، بل سعى إلى تقديم أوسع الخدمات لهم، وإلى جعل مؤسسات الدولة صالحة لتنفيذ هذه الخدمات، ومدها إلى معظم المرافق، فيما يعد-بحق-قمة إجراءات نور الدين.

لقد امتدت هذه الخدمات إلى مساحات النشاط الاجتماعي كافة، وسعت إلى تغطية الحاجات المختلفة: ابتداءً من قضايا المسكن والملبس والمأكل والجنس، وانتهاءً بمطالب الروح، مرورًا بالحاجات الفكرية والصحية والعمرانية والإنتاجية. وقد أخذت هذه الخدمات أساليب وأشكالاً مختلفة، فهي حينًا تأتي عن طريق التوزيع المباشر للمال.. وحينًا عن طريق (الإعانة) على تلبية حاجة معينة، أو الفكاك من الأسر.. وحينًا ثالثًا عن طريق إنشاء مؤسسات ومرافق: كالمارستانات، والملاجئ، ودور الأيتام، والمدارس، ودور الحديث، والخانات، والربط، والجسور، والقناطر، والقنوات، والأسواق، والحمامات، والطرق العامة، والمخافر، والخنادق، والأسوار.. وحينًا رابعًا تجيء عن طريق نظم (الوقف) التي شهدت في عصر نور الدين قمة نضجها وتنظيمها وازدهارها.. وحينًا خامسًا عن طريق عدد من الإجراءات التنظيمية التي استهدفت تحقيق الضمان الاجتماعي لقطاع ما من قطاعات الأمة.

لقد كان نور الدين يرى في (الدولة) جهاز خدمة وإنجاز، لا أداة قسر واستنزاف، فزمانه كما يقول أبو شامة: «مصروف إلى مصالح الناس، والنظر في أمور الرعية، والشفقة عليهم»[٨٧]. وعندما دخل دمشق عام ٥٤٩هـ أحسن إلى أهلها، وبنى لهم المدارس والمساجد والربط، ووسع لهم الطرق على المارة، كما وسع الأسواق، وأحاط السور على حارة اليهود وكان خرابًا، وأغلق عددًا من الأبواب وفتح أخرى، وبنى في دمشق مارستانا لم يبن بالشام قبله ولا بعده مثله، وأوقف وقفًا على من يعلم الأيتام الخط والقراءة، وجعل لهم نفقة لطعامهم وكسائهم، وله أوقاف دائرة على جميع أبواب الخير وعلى الأرامل والمحتاجين، وسمى مال المصالح، ورتب عليه لذوي الحاجات والفقراء والمساكين والأرامل والأيتام وغيرهم[٩٠]. وببناء الخانات في العراق أمن الناس، وحفظت أموالهم، وباتوا في الشتاء في وقاية من

البرد والمطر، وأقام الأبراج على الطرق العامة بين بلاد المسلمين وخصومهم الصليبيين، وجعل فيها من يحفظها، ومعهم الحمام الزاجل، فإذا رأوا أحدًا من الأعداء أرسلوا الطيور، فأخذ الناس حذرهم، واحتاطوا لأنفسهم، فلا يبلغ العدو منهم غرضًا(٩١). كما بنى أسوار معظم مدن الشام وقلاعها وجددها كدمشق وحلب وحماة وحمص وشيزر ومنبج وغيرها(٩٢).

وشهدت حلب نشاطًا واسعًا في بناء الحمامات العامة(٩٣)، وحفر القنوات المتشعبة، وإقامة أحواض الماء لتغطية حاجة المحلات المختلفة هناك(٩٤). وعندما دخل نور الدين الموصل عام ٥٦٦هـ وجدها بأمس الحاجة إلى جامع كبير يكون بمنزلة مؤسسة مركزية للعبادة والتعليم، فبحث بنفسه عن موضع ملائم وسط المدينة، وأمر أن يضاف إلى الأرض التي اختارها ما يجاورها من الدور والحوانيت «على أن لا يؤخذ منها شيء بغير اختيار أصحابه»، وأن يعوضوا عنها تعويضًا عادلاً. وبعد أقل من عامين تم بناء الجامع الكبير الذي أنفق عليه ما يزيد على ستين ألف دينار، وأوقف عليه نور الدين بعض قرى وضياع قريبة من الموصل(٩٥).

ويلخص العماد الأصفهاني جهود نور الدين المتشعبة في مجال الخدمات بقوله: «ولو اشتغلت بإحصاء وقوفه وصدقاته في كل بلد لطال الكتاب، ولم أبلغ إلى أمد. ومشاهدة أبنيته الدالة على خلوص نيته يغني عن خبرها بالعيان»(٩٦). وفي عام ٥٥٢هـ وحدها كلفت الخدمات الاجتماعية التي نفذها نور الدين ميزانية الدولة مائتي ألف دينار(٩٧). ويجمع عدد من المؤرخين على أن سنة ٥٦٩هـ (وهي التي توفي فيها نور الدين) شهدت نماذج من الخدمات الاجتماعية تدعو للإعجاب، وتوضح إلى أي مدى كان يسعى لتغطية حاجات أمته بفئاتها الفقيرة المحتاجة ملبسًا ونفقة وإشباعًا: إكساء الأيتام والنسوة الأيامى، تزويج الأرامل، إغناء الفقراء، ختان الأطفال.

ويعلق العماد الأصفهاني على حملة تلك السنة بقوله: «... حسبنا ما تصدق به على الفقراء في تلك الأشهر، فقد زاد على ثلاثين ألف دينار ذهبًا...»(٩٨). وقد بلغ من اهتمام نور الدين بمسألة الضمان أن اتخذ إجراء ضمن به مستقبل أبناء المقاتلين وأحفادهم، فكان إذا توفي أحد أجناده، وخلف ولدًا، أقر إقطاعه عليه، فإن كان الولد كبيرًا استقل بنفسه، وإن كان صغيرًا رتب معه رجلاً عاقلاً يوثق به، فيتولى أمره إلى أن يكبر.. فكان الأجناد(٩٩) يقولون: «هذه أملاكنا يرثها الولد عن الوالد فنحن نقاتل عنها»(١٠٠).

* * *

وفي السياق الثقافي والعلمي شهدت دولة نور الدين محمود نشاطًا واسع النطاق، حيث بنيت المدارس ومؤسسات التعليم في كل مكان، وتدفق العلماء والأدباء على بلاد الشام من المشرق والمغرب، ومنحت الضمانات المالية والاجتماعية لشيوخ العلم والطلبة والدارسين، وعقدت المجالس والندوات لمناقشة المسائل والقضايا المختلفة المتعلقة بفروع العلم المختلفة، وقرب العلماء واستقدموا من أقطار المشرق والمغرب، وفتحت أمامهم السبل فغدوا الطبقة الأولى واحتلوا أعلى مصاف.

وكان نور الدين يدرك جيدًا أن تحرير الأرض وتوحيدها ليس عملاً سياسيًا أو عسكريًا فحسب، بل هو -فوق ذلك- مواجهة مذهبية وصراع حضاري، وأنه بدون تأصيل ذات الأمة المسلمة لن تتحقق النتائج الحاسمة، وإننا نلمح في ممارسات نور الدين وتعاليمه وسياساته التربوية سعيًا ملحوظًا من أجل تكوين المواطن المسلم المتوازن، الذي تنمو فيه على خط متواز قدراته الثلاث: الروحية والعقلية والجسدية، التي طالما أكد عليها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ولقد كان العلماء عند نور الدين في المنزلة الأولى

الطريق إلى حطين

والمحل العظيم(١٠١)، يحضرهم إلى مجلسه «فيدنيهم.. ويتواضع لهم..»(١٠٢) وكان مجلسه ندوة كبيرة يجتمع إليها العلماء والفقهاء للبحث والنظر(١٠٣). ولم تكن المناظرات التي شهدتها مجالسه تزجية للوقت، وترفًا فكريًّا، وتخريجًا نظريًّا للفروع على الأصول، بل كانت نشاطًا جادًّا لمجابهة المشكلات والمتغيرات في ضوء المقاصد الشرعية، وكانت أشبه بـ (لجان برلمانية) متخصصة، تجتمع بين الحين والحين لحل مشكلة ما، أو استصدار تشريع، أو إقرار قانون(١٠٤).

لقد بلغ العلماء والمشرعون في دولة نور الدين حدًّا جعل الأمراء الذين أنزلوا عن القمة ليحل هؤلاء محلهم، يحسدونهم على مكانتهم، «وكانوا يقعون فيهم عنده فينهاهم»(١٠٥). ولم يقف في تعامله مع العلماء عند حدود التشجيع الأدبي والعلاقة الودية، ولكنه تجاوز هذا إلى البذل والعطاء، فكان يمنحهم بسخاء، ويقول: «هؤلاء جند الله، وبدعائهم ننصر على الأعداء، ولهم في بيت المال حق أضعاف ما أعطيهم، فإذا رضوا منا ببعض حقهم فلهم المنة علينا»(١٠٦).

وقد وسع نور الدين نطاق الخدمات العلمية للدولة، ومنح الضمانات الكافية للمدرسين والدارسين على السواء، ومكن العلماء بما خصصه لهم من أعطيات من أن يتفرغوا لمهامهم العلمية، وبنى في كثير من بلاده مكاتب لتعليم الخط والقراءة، وأجرى على الطلبة والمعلمين الجرايات الوافرة، وبنى مساجد كثيرة، ووقف على من يقرئ بها القرآن(١٠٧). وفي الجامع الأموي شاهد ابن جبير، الذي زار دمشق بعد سنوات قليلة من وفاة نور الدين، حلقات عديدة لتدريس الطلبة، وكان مدرسوهم يتقاضون على مهمتهم أعطيات ومخصصات كبيرة، وفي الجانب الغربي من الجامع أقام نور الدين زاوية للتدريس، يجتمع إليها طلبة المغرب، ولهم إجراء معلوم من أوقاف كثيرة. كما خُصص لكل سارية من سواري الجامع وقف معلوم يأخذ منه المدرس، الذي يستند إليها، وهو يجتمع بحلقته للمذاكرة والتدريس.. وثمة وقف كبير للأيتام من الصبيان، يتسلم منه معلمهم ما يسد حاجته، وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم وبكسوتهم، «وهذا من أغرب ما يحدث به من مفاخر هذه البلاد»(١٠٨). وكان مدرسو المدرسة الحلاوية في حلب يتسلمون مخصصات تمكنهم من شراء الملابس والدواء والفاكهة، هذا فضلاً عما كان يقدم لهم في المناسبات من طعام ونقود(١٠٩).

وتأست المرأة بالرجل، فراحت تنفق هي الأخرى الأموال الواسعة في بناء المدارس والربط والمساجد، وتعين لها من أموالها الأوقاف، وكذلك أخذ الأمراء يتسابقون في هذا الطريق كل يبني ويعمر ويوقف الأوقاف(١١٠).

ومن أجل ذلك شهدت بلاد الشام في عصر نور الدين نشاطًا لم تشهد له مثيلاً من قبل إلا لمامًا، وتدفق العلماء على حواضر الدولة حلب ودمشق خاصة من أطراف الأرض، وقصدوا الرجل «من البلاد الشاسعة»(١١١). حتى إن بلاد الشام كانت كما يصفها أبو شامة «خالية من العلم وأهله، وفي زمانه صارت مقرًّا للعلماء والفقهاء...»(١١٢).

وكانت وجهة (الهجرة العلمية) لصالح دولة نور الدين، حيث غدت حلب أولاً، ودمشق فيما بعد، هدف الشيوخ والعلماء والدارسين. وقد أدرك نور الدين أهمية هذه الهجرة فعمل بنفسه على توسيع نطاقها، وراح يكاتب العلماء من البلاد المختلفة، البعيدة والقريبة، ويستقدمهم إليه، ويبالغ في إكرامهم والإحسان إليهم(١١٣)، ولم يقتصر الأمر على أرباب العلوم الإسلامية(١١٤)، وإنما شمل-كذلك-مشاهير الأطباء والمهندسين(١١٥).

ومن خلال (المدرسة)، كمؤسسة تعليمية، انطلق نور الدين في تحقيق برامجه التعليمية الواسعة، فانتشرت المدارس في كل مكان من أنحاء دولته

الواسعة، وأصبح النشاط المدرسي سمة من أبرز سمات العصر: عصر التوحيد والمقاومة والجهاد، الذي أريد له أن يكون حركة مسلحة مبطنة بنور البرهان وقوة الكلمة. ومن ثم نجد الرجل ينشط منذ لحظة تسلمه الحكم حتى وفاته لإقامة أكبر قدر ممكن من معاهد العلم: مدارس ومكاتب ودور حديث وربط(١١٦)، وإنفاق المبالغ الطائلة في هذا السبيل، ووقف الأوقاف السخية لضمان استمرار هذه المؤسسات على أداء مهمتها.

(٦) إن الوحدة التي استكمل الناصر صلاح الدين أسبابها، واستثمرها في معركة حطين الحاسمة (٥٨٣هـ) وتحرير القدس ومعظم بلاد الشام وفلسطين، إنما هي تتويج لحلقات سابقة، سهر على بنائها لبنة لبنة قادة سابقون، ما كان أحدهم يسلم الراية لخلفه إلا بعد أن يكون قد قطع شوطًا في إقامة المعمار، ذلك الذي وضع البرسقي أسسه، وارتفع به عماد الدين زنكي، وقوى نور الدين محمود دعائمه.. ثم جاء صلاح الدين لكي يوسعه، ثم ينطلق منه لتحقيق النتائج الحاسمة. وليس من قبيل المصادفة أن يكون الواحد من هؤلاء قد تربى في رعاية من سبقه، وتولى-بدوره-احتضان من يليه: فزنكي نشأ في رعاية ولاة الموصل، البرسقي واحد منهم، ونور الدين محمود تربى في كنف أبيه زنكي، والناصر صلاح الدين حظي بعناية زنكي طفلاً وصبيًا، وباهتمام نور الدين محمود شابًا وكهلا. ●

●●●

الحواشي

(١) ينظر: عماد الدين زنكي: ١٣٤ - ١٦٦.
(٢) ينظر: نور الدين والصليبيون. الشرق الأوسط والحروب الصليبية.
(٣) ينظر: الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام: ١٩٩ - ٢٨٧.
(٤) المصدر السابق: ٢٦٣ - ٢٨٧.
(٥) المصدر السابق نفسه.
(٦) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٢٣ - ٢٢٥.
(٧) الكامل في التاريخ: ١٠/٢٣٧- ٢٣٨، ذيل تاريخ دمشق: ٢١٢.
(٨) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٢٥، والأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة (قسم حلب): ٤٥.
(٩) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٢٥، تاريخ دمشق: ٢١٢، الكامل في التاريخ:١٠/٢٣٧ - ٢٣٨، المنتخب في تاريخ مملكة حلب: ٢١٨ - ٢١٩.
(١٠) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٢٥ - ٢٢٦.
A History of the Crusade,11/173,
Histoire des Croisade.1/627,
Zengi and the Fall of ªsa ,1/453
(١١) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٣٠.
(١٢) الكامل في التاريخ: ١٠/ ٢٣٣ - ٢٣٨.
(١٣) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٢٦ - ٢٢٧.
(١٤) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٢٧ - ٢٢٨، تاريخ ابن الفرات (مخطوطة): ٢/٨٥ - ٨٦.
(١٥) الكامل في التاريخ: ١٠/٢٣٧ - ٢٣٨، زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٢٥ - ٢٢٨، تاريخ دمشق: ٢١١ - ٢١٢، تاريخ ابن الفرات: ٢/٨٨، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان: ٨/١١٣ - ١١٤.
A History of the Crusade,11/173,
Histoire des Croisade.1/627,
Zengi and the Fall of Edessa,1L/453
(١٦) الكامل في التاريخ ٢٣٨ -٢٣٧ /١٠:
(١٧) الكامل في التاريخ: ١٠/٢٣٧ - ٢٣٨، زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٢٩ - ٢٣٠، تاريخ دمشق: ٢١١ - ٢١٢.
(١٨) بغية الطلب في تاريخ حلب (مخطوطة): ٤/ ٢٧٧، تاريخ دمشق: ٢١١ - ٢١٢، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان: ٨/١٣٣ - ١٣٤.
(١٩) تاريخ دمشق: ٢١٢.
(٢٠) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٣٠ - ٢٣١.
(٢١) تاريخ دمشق: ٢١١ - ٢١٢.
(٢٢) تاريخ دمشق: ٢١١ - ٢١٢، بغية الطلب: ٤/٢٧٧.
(٢٣) الحروب الصليبية:١/٣٤٥، ٤٨٥ - ٤٨٦.
Zengi and the Fall of Edessa,1/453,
A History of the Crusade,1/631.

(٢٤) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل ٣٧:

(٢٥) الكامل في التاريخ: ٢٤٨/١٠، زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢٤١/٢

(٢٦)

A History of the Crusade

١١/١٨٢

(٢٧) الكامل في التاريخ: ٢٤٧/١٠، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٣٧، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب: ٣٦/١.

Saladin and the Fall of the Kingdo, Jerusale,.49,A History of the Crusade,1/667-668.

(٢٨) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٣٧.

(٢٩)

A History of the Crusade,11/182

(٣٠) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٣٧.

(٣١) الكامل في التاريخ: ٢٤٨/١٠، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٣٢ - ٣٤، ٣٧ - ٣٨، زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢٢٥/٢ - ٢٣٤.

(٣٢) طبعة الدار العلمية، بيروت، ١٩٧١.

(٣٣) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٣٩.

(٣٤) الكامل في التاريخ: ٢٥٢/١٠، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٣٩.

(٣٥) الكامل في التاريخ: ٢٥٢/١٠ - ٢٥٣، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٣٩ - ٤٢.

(٣٦) الكامل في التاريخ: ١٠/ ٢٥٣

(٣٧) زبدة الحلب من تاريخ حلب:٢٥٩/٢ و

A History of the Crusade,11/197

(٣٨) تاريخ دمشق: ٢٥٨ - ٢٥٩، الكامل في التاريخ: ٢١/١١ - ٢٢، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٥٩ - ٦١، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ٨٧/١ - ٨٨.

A History of the Crusade, 11/203- 205

(٣٩) المصادر والمراجع السابقة، الصفحات نفسها.

(٤٠)

A History of the Crusade,: 11/213,
A History des Croisade,11/97

(٤١)

A History of the Crusade,11/253,
Zengi and the Fall of Edessa,460-461

(٤٢) الكامل في التاريخ: ١١/ ٤٠، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٦٦ - ٦٧.

(٤٣) The Crusades in the East p.153

(٤٤) تنظر الصفحات: ١٤٨ - ١٥٧ من الكتاب المذكور.

(٤٥)

A History of the Crusade,11/238.

(٤٦) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٦٩.

(٤٧)

A History of the Crusade,11/238.

(٤٨)

A History of the Crusade,11/238.

(٤٩) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٦٩، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ٩٧/١

(٥٠) ذيل تاريخ دمشق: ٢٨٤.

(٥١) الكامل في التاريخ: ٤١/١١، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٦٩ - ٧٠.

(٥٢) المصدران السابقان، الصفحات نفسها.

(٥٣) تاريخ دمشق:.٢٨٠، الكامل في التاريخ: ٤١/١١، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ٦٩

A History of the Crusade,11/238.

(٥٤) تاريخ دمشق.٢٨٠:

(٥٥)

Histoirdes Crusade,11/192.

(٥٦) لمزيد من التفاصيل، ينظر عماد الدين زنكي: ١٣٤ - ١٦٦.

(٥٧) تاريخ دمشق: ٣٣٦، الكواكب الدرية: ٢٥، سنا البرق الشامي: ١٢٠ - ١٢٢، ١٤٦ - ١٤٧، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ٥٨٢/١ - ٥٨٣، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب: ٢٦٩/١.

(٥٨) البرق: ١٢٠ - ١٢١.

(٥٩)

Nurad-din p.785 - 786.

(٦٠) صبح الأعشى: ٥/٤.

(٦١) الكواكب الدرية: ٢٥.

(٦٢) المصدر السابق: ٧٠.

(٦٣) المصدر السابق: ٢٥.

(٦٤) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٦٦.

(٦٥) المصدر السابق: ١٦٨.

(٦٦) الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ٣٣/١/١.

(٦٧) المصدر السابق.

(٦٨) الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ٣٣/١/١، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٦٨، البداية والنهاية: ٢٨٠/١٢.

Nurad-din p.843-847.

(٦٩) الكامل في التاريخ: ١١/٤٤.
(٧٠) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٦٧.
(٧١) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٣١٥.
(٧٢) تاريخ دمشق: ٣٢٨ - ٣٢٩، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان: ٨/٢٢٣، ٣٠٦، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/١/١٠، البداية والنهاية: ١٢/٢٧٨.
(٧٣) الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/١/ ٣٨ - ٤١.
(٧٤) تاريخ دمشق: ٣٥٢ - ٣٥٣.
(٧٥) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٣٢٥.
(٧٦) الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/٤٧٩-٤٨٠.
(٧٧) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٣٣٤.
(٧٨) الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/٤٣٣، ٥٢٢ - ٥٢٣، عيون الروضتين: ٢٣٤، مخطوط بالمتحف البريطاني - تفصيل لبعض المكوس الملغاة نقلاً عن ابن أبي طي، هامش ١: ١/٥٢٢.
(٧٩) سنا البرق الشامي: ١٤٣.
(٨٠) البداية والنهاية: ١٢/٢٧٨.
(٨١) البداية والنهاية: ١٢/٢٨١، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧٢ - ١٧٣.
(٨٢) تاريخ دمشق: ٣١٠.
(٨٣) المصدر السابق: ٣٠٨ - ٣٠٩.
(٨٤) المصدر السابق: ٣٠٩.
(٨٥) المصدر السابق: ٣٢٧ - ٣٢٩.
(٨٦) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧٥ - ٦٧١، الكامل في التاريخ: ١١/٤٠٧، زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٣/٩، البداية والنهاية: ١٢/٢٨٢.
(٨٧) الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/١/٣٤.
(٨٨) سنا البرق الشامي: ٥٦.
(٨٩) مرآة الزمان في تاريخ الأعيان: ٨/٣٠٦، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/١/١٠.
(٩٠) البداية والنهاية: ١٢/٢٧٨، الكواكب الدرية: ١٧، الأعلاق (قسم حلب): ٨٥.
(٩١) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧١.
(٩٢) المصدر السابق: ١٧٠.
(٩٣) الأعلاق (قسم حلب): ٢٩٢ - ٢٩٩.
(٩٤) المصدر السابق: ١٤٤.
(٩٥) الكامل في التاريخ: ١١/٣٦٤، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧٠، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان: ٨/٢٨٢، ٢٩٣، ٣١٠ - ٣١١، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ١٠/٢٤٩، سنا البرق الشامي: ٩٨.
(٩٦) سنا البرق الشامي: ١٤٤.
(٩٧) الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/١/٣٨ - ٤١.
(٩٨) سنا البرق الشامي: ١٤٣.
(٩٩) يلاحظ أن الذين أقطعوا هنا هم الأجناد وليس القادة أو الأمراء.
(١٠٠) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٦٩.
(١٠١) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب: ١/٢٨٣.
(١٠٢) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧١ - ١٧٣، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ١٠/٢٤٩، البداية والنهاية: ١٢/٢٨١.
(١٠٣) ينظر: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب: ١/٢٨٣، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧١ - ١٧٣.
(١٠٤) الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/١/ ٤١ - ٤٤.
(١٠٥) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧١ - ١٧٢.
(١٠٦) البداية والنهاية: ١٢/٢٨١، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧٣.
(١٠٧) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧٢، البداية والنهاية: ١٢/٢٧٨.
(١٠٨) رحلة ابن جبير: ٢٤٥، ٢٥٧.
(١٠٩) الأعلاق الخطيرة (قسم حلب): ١١٠ - ١١١.
(١١٠) رحلة ابن جبير: ٢٤٨.
(١١١) الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧١ - ١٧٢.
(١١٢) الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/١/٣٤.
(١١٣) زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٩٣ - ٢٩٤، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب: ١/٢٨٣.
(١١٤) للاستزادة ينظر: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان: ٨/٢١٩ - ٢٢٠، ٢٩٤، الأعلاق (قسم حلب): ٩٨ - ١١٥، زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٩٣ - ٢٩٥، سنا البرق الشامي: ١٣٤ - ١٣٥، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/٥٤٤ - ٥٤٦، الدارس في أنباء المدارس: ١/٤٠٨ - ٤١١، ٢/١١٤ - ١١٥، ١٥٣، أعلام النبلاء: ٢/٣٠٥ - ٣٠٨، ٤/٢٣٠، ٢٤٨.
(١١٥) ينظر: طبقات الأطباء: ٦٣٥ - ٦٣٧، ٦٦٩ - ٦٧٦، ٦٨٢، سنا البرق الشامي: ١٤٢، تاريخ دمشق: ٣٥٧.
(١١٦) ينظر: سنا البرق الشامي: ٥٦، ١٤٤، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ١/١/٣٤، الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ١٧٠، ١٧٢، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ٥/١٨٥، زبدة الحلب من تاريخ حلب: ٢/٢٩٣ - ٢٩٥، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب: ١/٢٨٢، ٢٨٤.

الطريق إلى حطين

المصادر والمراجع:

ابن الأثير: عزالدين محمد بن عبدالكريم الشيباني (ت ٦٣٠هـ).

- التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية، تح. عبدالقادر طليمات، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٣م.
- الكامل في التاريخ، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٦م.

ابن أبي أصيبعة: موفق الدين أبو العباس أحمد الخزرجي (ت ٦٦٨هـ)

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.

ابن جبير: محمد بن أحمد الكناني الأندلسي (ت ٦١٤هـ).

- رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤م.

ابن الجوزي: أبو الفرج عبدالرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ).

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٣٥٨هـ.

ابن خلكان: شمس الدين أحمد بن محمد (. ٦٨١هـ).

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. إحسان عباس، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٨م.

خليل: عماد الدين.

- الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام (٤٦٥ - ٨١٢هـ = ١٠٧٢ - ١٤٠٩م)، مؤسسة الرسالة، بيروت - ١٩٨٠م.
- عماد الدين زنكي، الدار العلمية، بيروت، ١٩٧٢م.

سبط ابن الجوزي: شمس الدين أبو المظفر يوسف قزأوغلي (ت ٦٥٤هـ).

- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٩٥١م.

أبو شامة: شهاب الدين عبدالرحمن ابن إسماعيل المقدسي (ت ٦٦٥هـ).

- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تح. محمد حلمي محمد أحمد، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٢م.

ابن شداد، عزالدين محمد بن علي (ت ٦٨٤هـ).

- الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، (قسم حلب) تح. سورديل، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٥٣م.

الطباخ: محمد راغب بن محمود الحلبي.

- إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، المطبعة العلمية، حلب، ١٩٢٥م.

ابن العديم: كمال الدين أبو القاسم عمر بن هبة الله (- ٦٦٠هـ).

- بغية الطلب في تاريخ حلب، مخطوطة مصورة في دار الكتب المصرية، تحت رقم ١٥٦٦.
- زبدة الحلب من تاريخ حلب، تح. سامي الدهان، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٥٤م.

العريني: السيد الباز.

- الشرق الأوسط والحروب الصليبية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.

العماد الأصفهاني: محمد بن حامد (ت ٥٩٧هـ).

- سنا البرق الشامي مختصر البرق الشامي، اختصره قوام الدين الفتح ابن علي البغدادي (ت ٦٤٢هـ)، تح. رمضان ششن، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧١م.

ابن الفرات: ناصر الدين محمد بن عبدالرحيم المصري (ت ٩٠٧هـ).

- تاريخ الدول والملوك، مخطوطة مصورة في دار الكتب المصرية تحت رقم: ٣١٩٧

ابن قاضي شهبة: بدر الدين (ت ٨٧٤هـ).

- الكواكب الدرية في السيرة النورية، تح. محمود زايد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧١م.

ابن القلانسي: أبو يعلى حمزة (ت ٥٥٥هـ).

- ذيل تاريخ دمشق، تح. آمد روز، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٠٨م.

ابن كثير: عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ).

- البداية والنهاية في التاريخ، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٢م.

النعيمي: عبدالقادر بن محمد الدمشقي (ت ٩٢٧هـ).

- الدارس في أنباء المدارس، تح. جعفر الحسني، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٤٨ - ١٩٥١م.

ابن واصل: جمال الدين محمد بن سالم (ت ٦٩٧هـ).

- مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تح. جمال الدين الشيال، مطبوعات إدارة إحياء التراث القديم، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥٣م.

Eli'sseeff: Nikita:
Croisade,Institut Francais De Damas - 1967.
Prince Musulman De Syrie Au Temps Des
Nur Ad-di,Grand
Grousset: Rene
Histoire Des Croisades et du Royaume
France Des Je'rusale,Paris - 1934 - 1936
Lane - Pool: S.
Saladin and the Fall of the Kingdom
of Jerusale,London - 1898.
Runciman: Steve.
A History of the Crusade,Cambridge 1957
Setton: K.M.
A History of the
Crusade,Pennsylvania- 1955 - 1958
Stevenson: W.B.
The Crusaders in the Eas,Cambridge - 1907

نحو تأسيس نظرية تلقّي قرآنية

الأستاذ / مؤيد عزيز
جامعة الموصل - العراق

حينما نشرع في الحديث عن التلقي تواجهنا مجموعة من الأسئلة، تتطلب منا إجاباتٍ عنها؛ لكي يكون الحديث مقبولاً وله مسوّغ من الناحيتين التاريخية والوظيفية.

وأول هذه الأسئلة : لماذا نُعنى نحن العرب الآن بالتلقي؟ إن هذا السؤال يفرضه قيام جامعة عربية مرموقة بتنظيم ندوة حول التلقي. ترى هل نريد إيصال خطابٍ ما إلى الآخرين ندرك تعثر وصوله إليهم ، أم أننا بصدد مقاومة تأثير ما واقع علينا، يؤديه خطاب ما بطريقة مدروسة؟ ومن ثم فنحن بحاجة إلى دراسة كيفيات الإرسال والتلقي وتقنياتهما، والبحث عن عواملهما الفاعلة؛ لتفعيل ما هو إيجابي بالنسبة إلينا، وتعطيل ما هو سلبي.

إن الإجابة عن هذا السؤال تكمن فيما يمكن أن يمنح الدراسة مسوغها التاريخي، - لماذا الآن - في الوقت ذاته الذي يحدد وظيفتها. كما تفتح الإجابة آفاقًا للانتقال من الأدبي التخصصي المحض إلى الثقافي الحضاري العام، محققةً إمكانية إشراك ما هو معرفي مع ما هو وظيفي في تحديد ملامح أيّ نظرية تَلَقٍّ، سواء أكانت عربية إسلامية أم غير ذلك.

ومن محاولة الإجابة هذه سينبثق السؤال الثاني: لماذا نظرية تَلَقٍّ؟ وهل غايتنا أدبية جمالية أم إعلامية نفعية، يدخل في تكوينها الإعلان، وغسل الدماغ، وإعداد قادة الرأي؟ وبذلك سنقف إزاء مناقشة فلسفة النظرية التي نسعى إلى وضعها؛ لنتمكن من الإجابة عن سؤال ثالث أوّلي جدًا وأساسي جدًا، وهو: هل نسعى إلى إثارة حاجات أم إلى إشباع حاجات؟

في خضم هذه الأسئلة التي يتوالد بعضها من بعض، والتي تحاصرنا بحاجتها إلى إجابات لا تنحصر في حدود الأدب، بوصفه نشاطًا بشريًا ينبثق من الإنساني الفردي، بوصفه منتجًا؛ ليفترش وعي الجماعة، بوصفه مجالاً حيويًا(١) يتبادل التأثير والتأثر مع المُنتج الأدبي؛ ليمدّ - أي الأدب - حدود تأثيره إلى الآخر القومي - الإنساني الشامل - فيمارس تفريغ محتواه المعرفي والوظيفي فيه فحسب، بل تتسع الإجابات لتشمل الحضاري والسياسي وفلسفات التربية والأخلاق.

فالغرب الرأسمالي، وبالنظر للتطورات التي شهدها على صعيد ظهور القوميات، والصراعات القومية التي شهدتها أوربا، وشاركتها فيها الولايات المتحدة الأمريكية، استلزم في جانبٍ أساسي منها، وبخاصة فيما يتعلق بالفكر والثقافات وارتباطات الهوية القومية بالثقافة، آليات وتقنيات لترويج الثقافة التي تريدها الدولة المعنية، وآليات وتقنيات للدفاعات الثقافية ضد ثقافات الآخر القومي، التي يمكن أن تؤثر سلبًا في البناء الاجتماعي الثقافي للدولة القومية. ولقد تجلى ذلك بوضوح في ألمانيا إبان

الحرب العالمية الثانية، وفي المدة التي سبقتها ومهدت لها، التي مارست فيها الحكومة الألمانية الدعاية من خلال «غوبلز»، الذي حاول من خلال ترؤسه «وزارة الرايخ لتنوير الشعب والدعاية» أن يخلق جهازًا حكوميًا للسيطرة على الفكر، يمكن أن يصلح نموذجًا للدولة الكلية، حيث ركّزت وزارة «غوبلز» تركيزًا شديدًا على التفصيلات الدقيقة لإنتاج الأعمال الأدبية ونشرها، والذي ساهم في ترسيخ الاعتقاد بأن ألمانية النازية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بجوهر الدعاية في القرن العشرين(٢)، الذي هو - كما يرى غوبلز - اشتراك تقديم الأنباء مع الفن بسمة تقديم صورة انتقائية (للواقع) و(الحقيقة الموضوعية).

وساهم التطور الاقتصادي والصناعي، والإنتاج الواسع، وتصريف السلع، وخلق الأسواق، والحاجات في البحث عن وسائل التلاعب بعقول الإنسان وحاجاته بما يخدم هذه المعطيات الاجتماعية الجديدة. كما ساهمت الارتباكات النفسية التي ظهرت في سلوك الإنسان الغربي في البحث الجدّي عن كيفية دمج الإنسان مع النسق الأيديولوجي الرأسمالي، وقبوله ومساهمته في تسيير الأمور كما تريدها الفلسفة الرأسمالية. كما لا يمكن أن ننسى هنا مقتضيات الغزو الثقافي في دراسة مؤثرات التلقي والاستجابة. وباختصار نقول: إن عواملَ كثيرة أدت إلى بحث الغرب عن نظريات لدراسة عمليات نقل المعلومة، ورفع درجات تقبلها ورواجها، تسمى نظريات التلقي. ولكن ليس من اختصاص ورقتنا هذه تعدادها ومناقشتها تفصيلاً، بل إن ما نريد الوصول إليه أن الاهتمام بالإيصال والتلقي ارتبط أساسًا بوظيفة اجتماعية وفلسفة حياتية، تحكم البناء الاجتماعي برمته.

ومن ثم فإن الاهتمام بنظريات التلقي، بالنسبة لنا كأمة، لا بدّ من أن يكون مرتبطًا بوظيفةٍ ما نريدها من هذه النظريات. هذه الوظيفة تحددها مواصفات المرحلة التي تمر بها الأمة. وأشدّ هذه المواصفات وضوحًا خطر فقدان الهوية الثقافية القومية للأمة. ومن هنا فإن انطلاق اهتمامنا وبحثنا عن وظائف معينة وفلسفة معروفة سيجعله مفتوحًا ليشمل الأوساط التربوية والاقتصادية والسياسية، وهو ما سيؤدي إلى مدّه بالخبرات والأموال اللازمة لاستمراره ونجاحه بالقرارات والإجراءات اللازمة لإنجاز معطياته. وبذلك سوف لا يكون محصورًا في الوسط الأكاديمي والأدبي فحسب.

مما سبق ننطلق في الإجابة عن التساؤلات التي طرحتها الورقة مدخلاً لها، فنقول: إن الأمة العربية الآن تعاني من جملة مشكلاتٍ سياسية واقتصادية وتربوية مرتبطة بالخرق الثقافي، الذي استطاعت أن تحققه الثقافة الغربية في ثقافتنا العربية الإسلامية منذ غزوة نابليون لمصر إلى الوقت الحاضر، مستفيدةً من الإمكانات العلمية والتكنولوجية والمالية والعسكرية التي تدعمها. كما أن هذه المشكلات مرتبطة بالتخلف المتعدد الذي كان يعاني منه المجتمع العربي في الوقت الذي هاجمتها فيه ثقافة الآخر المتفوق.

على عاتق المثقف العربي وظيفة أساسية سواء أكان أكاديميًا أم غير أكاديمي، هي أن يوقف الخرق الثقافي الغربي (للأمة - الثقافة) أولاً، وأن يقدم ثقافة بديلة فاعلة ثانيًا. ومن ثم سيكون البحث في نظريات التلقي جزءًا أساسيًا وحيويًا في أداء هذه الوظيفة، من حيث إنه سيقدم السبل اللازم اتباعها لصد الهجوم الثقافي للآخر العقائدي والقومي في مجالات التربية والإعلام والدعاية، وسيقدم الوسائل اللازم استخدامها للحصول على تلقٍّ خلاق لثقافة الأمة.

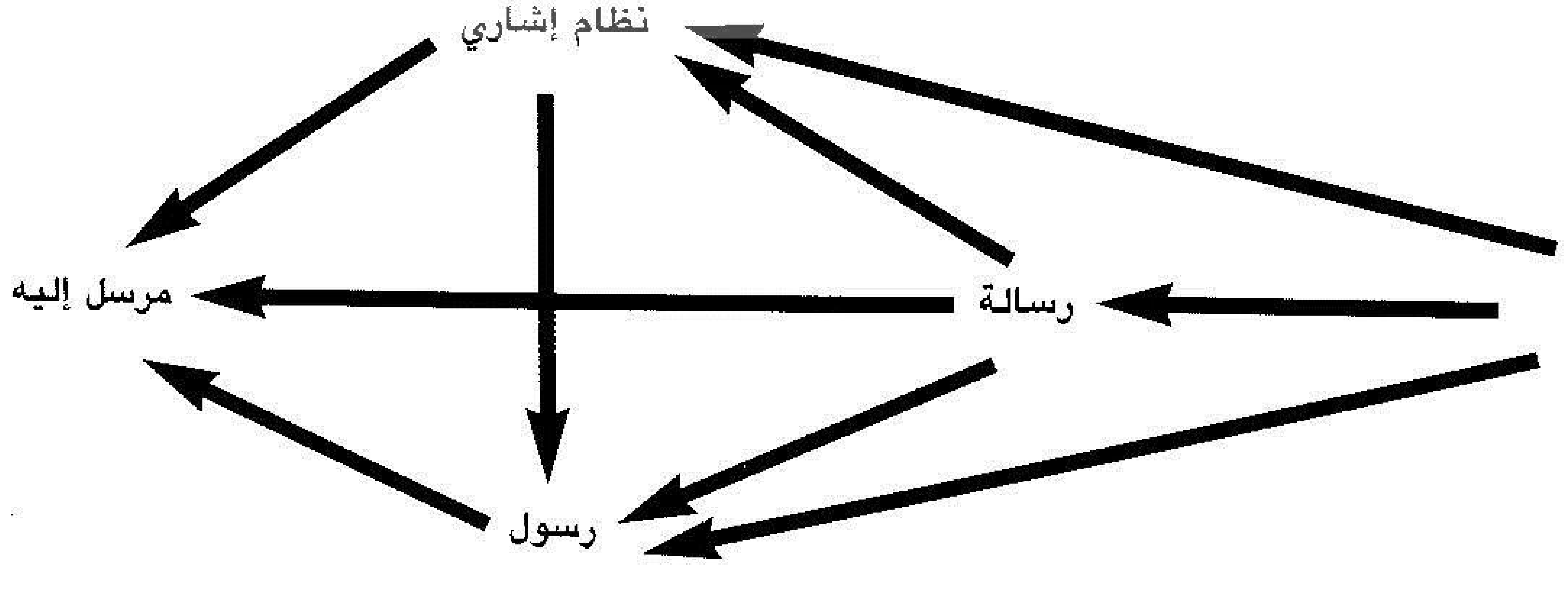
بعد كل هذا الاسترسال في فتح مداخل الإجابة عن التساؤلات الأولى نقف لنبين حقيقة بالغة الأهمية داعمة لما أسلفنا، هي أن الأمة حينما تكون لها رسالة حقيقية، وهذه الرسالة تتمتع بقدرٍ من الاتساق الداخلي معرفيًا وعقائديًا ووظيفيًا وقيميًا، تكون

قادرة على إيجاد نظريتها في الإرسال والتلقي. ولا أحسب رسالة في تاريخ الأمم كانت بحجم الرسالة الإسلامية، التي كلف الله العرب بحملها إلى أمم الأرض كافة. ومن ثم سيقودنا البحث عن نظرية تلقّ عربية إلى القرآن الكريم مباشرةً؛ لأنه الرسالة الأعظم في تاريخ البشرية - كما نؤمن - ولأن مُنَزّل الرسالة هو الله الحكيم العليم عالم الغيب والشهادة وخالق الإنسان - المرسل إليه - والعارف بكل ما يؤثر في تلقيه لأيّ رسالة توجه إليه. وفقًا لهذه الحقائق سنحاول في هذا البحث تقديم تصوّر لنظرية تلقّ عربية إسلامية - قرآنية - تعتمد القرآن مرجعًا برهانيًا لها، ونظرية المجاميع الرياضية مصدرًا لافتراضاتها. على أساس (أن النظرية أي نظرية إن هي إلا افتراضات يُعمل على برهنتها وفق مسار برهنة معينة بالاعتماد على مرجعيات برهانية معينة)(٣).

مرتكزات نظرية

إذا ما وقفنا إزاء ثنائية: (النص - التلقي)؛ لندخل من خلالها إلى نظرية التلقي، فإننا سنواجه مفاهيم فرضها العصر، وتعدد أدوات اتصاله، وتعدد أشكال نصوصه - رسائله - فالكتاب والتلفاز والصحيفة والمذياع و(الانترنيت) كلها أدوات اتصال، والقصيدة والرواية والمقالة والفيلم السينمائي والبرنامج التلفازي والمنشور الدعائي والإعلان كلها رسائل، وكل منها مطالب أن يقوم بفعل الإيصال - ليتم التلقي - ولكي تؤدي هذه الرسائل وظائفها عليها أن تجد مداخلها إلى المُرسل إليه - المتلقي - ومن ثم ستكون أيّ نظرية للتلقي معنية بعناصر مجموعة التلقي وبالعلاقات القائمة بين هذه العناصر.

إذًا، نظرية التلقي إن هي إلا العلاقات المفترضة القائمة بين عناصر مجموعة التلقي التي تفسر لنا تفاوت درجات التلقي، وتقدّم لنا المؤثرات الفاعلة في رقي درجة التلقي أو تدنيها. وعليه أن أول ما نحتاج إليه في تأسيس المبنى النظري تحديد عناصر مجموعة التلقي. (انظر مخطط ڤن لمجموعة التلقي).



العلاقة الثنائية لمجموعة التلقي = الأزواج المرتبة

[(مرسل ، مرسل إليه) ، (مرسل ، نظام إشاري) ، (مرسل ، رسالة) ، (مرسل ، رسول) ، (رسالة ، نظام إشاري) ، (رسالة ، رسول) ، (رسالة ، مرسل إليه) ، (نظام إشاري ، رسول) ، (نظام إشاري ، مرسل إليه) ، (رسول ، مرسل إليه)]

مخطط ڤن لمجموعة التلقي والعلاقات الثنائية داخل المجموعة

تتألف مجموعة التلقي من [المرسل، والرسالة، وأداة التوصيل (النظام الإشاري، والرسول)، والمرسل إليه]. لقد أخذ بالحسبان أن (أداة التوصيل) تتألف من عنصرين أوليين يكوّنانها هما النظام الإشاري الذي يحمل محتواها المعرفي والوظيفي (كلمة، ولون، وحجر، ومعدن، والعالم برمته)، ووسيلة نقل الرسالة من المُرسِل إلى المُرسَل إليه (كتاب، وتلفاز، ومذياع، وشخص).

وإذا ما تذكرنا أن مواصفات عناصر المجموعة المعينة هي التي ستفضي في النهاية إلى تحديد مواصفات المجموعة، فإن هذا يعني أن عملية التلقي، بوصفها فعلاً تؤديه منظومة، يمكن تمثيلها بمجموعة، وستحدد مواصفاتها بوساطة مواصفات عناصرها، كما أن حركية المنظومة ستحدد من خلال حركية العلاقات القائمة بين عناصرها. وعلى أساس هذه الافتراضات لعلاقة المجموعة بالعناصر سيكون بإمكاننا تكوين نظرية في التلقي.

المبنى النظري

من المؤكد أن العنصر الأساس الذي لا يتم بدونه حدوث فعل التلقي هو (المرسل) الذي هو منتج الرسالة، وبوصفه منتجًا سيحدد مواصفات الرسالة **﴿ولقد آتيناك سبعًا من المثاني والقرآن العظيم﴾**(٤)، وسيحدد وظيفتها **﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين﴾**(٥)، هذا من الناحية المنطقية التي تفترض (المرسل) عنصرًا مستقلاً متحكمًا بالرسالة من حيث اختياره أداة التوصيل - النظام الإشاري والرسول - **﴿إنا جعلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون﴾**(٦)، **﴿وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى﴾**(٧)، والمحتوى المعرفي **﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾**(٨) والمحتوى الوظيفي.

يتم التعامل مع المرسل هنا بوصفه عنصرًا خارج المجموعة؛ لأن دخوله في المجموعة سوف لا يبقيه محتفظًا بهذه المواصفات حتى لو كان (عنصرًا مولدًا). ونعني بذلك أن المحتوى المعرفي والوظيفي الذي أراده منتج النص لا يكون - حتمًا - المحتوى ذاته الذي يصل إلى المتلقي في أثناء عملية التلقي؛ لأنه في عملية التلقي سيشترك مع عنصرٍ آخر من عناصر منظومة التوصيل الذي هو (المتلقي)، والذي يتلقى المحتويين (المعرفي والوظيفي) وفقًا لمواصفاته الذاتية، التي تتكون من ثقافته **﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين﴾**(٩)، وأخلاقه **﴿يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصرُّ مستكبرًا كأن لم يسمعها فبشره بعذابٍ أليم﴾**(١٠)، ومصالحه **﴿إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنًا قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلاّ النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذابٌ أليم﴾**(١١). ومن ثمّ من الممكن أن يرفض المتلقي تلقي الرسالة كاملة **﴿وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورًا﴾**(١٢)، إما بسبب اختلاف النظام الإشاري المستعمل في الإرسال مع النظام الإشاري الذي يتقنه المتلقي **﴿ولو جعلناه قرآنًا أعجميًا لقالوا لولا فصّلت آياته﴾**(١٣)، وإما بسبب رفض حامل الرسالة (الرسول) **﴿وقالوا لولا نُزِّل هذا القرآن على رجلٍ من القريتين عظيم﴾**(١٤). وهو ما يعني أن شبكة العلاقات القائمة في منظومة التلقي بعناصرها الخمسة هي التي تحكم عملية التلقي. وليس أي عنصر منها مهما كانت أهميته في المجموعة، وبذلك سيكون فعل التلقي محكومًا بالعلاقات بين عناصر المجموعة، التي يمكن كشفها في الثنائيات الممكن توليدها من عناصر المجموعة التي سنسميها ثنائيات التلقي.

ثنائيات التلقي

إذا ما عددنا (النظام الإشاري والرسول) عنصرًا

واحدًا هو أداة التوصيل، فإن مجموعة التلقي ستكون مؤلفة من [المرسل، الرسالة، أداة التوصيل، المرسل إليه]، ومن ثم ستكون الثنائيات الممكنة التوليد (المرسل - الرسالة)، و(المرسل - أداة التوصيل)، و(المرسل - المرسل إليه)، و(الرسالة - أداة التوصيل)، و(الرسالة - المرسل إليه)، و(أداة التوصيل - المرسل إليه)، وستكون دراسة هذه الثنائيات واكتشاف العلاقات الكامنة بين كل زوج مكوّن لأي منها، وتحديد أثر هذه العلاقات في عملية التلقي، هي النظرية التي نطمع أن نؤسس لها.

أ - (المرسل - الرسالة) :

إذا ما عرفنا الرسالة أنها النظام الإشاري، وقد نظم ليحمل مضمونًا معرفيًا ووظيفيًا من قبل المرسل ﴿**كتابٌ فُصِّلَت آياتهُ قرآنًا عربيًا لقومٍ يعلمون**﴾(١٥)، فإننا سنجد أن هذه الثنائية هي التي تشغل حيّزًا كبيرًا من الدراسات المعنية بالأدب وبدور المنتج - المؤلف - وهي التي تلعب دورًا في تحديد المناهج النقدية. فالدراسات التي تبحث في كفاءة مبدعٍ ما إنما تنطلق من نصوصه ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا**﴾(١٦)، وتبحث في درجة الإتقان القائمة في الرسالة؛ لتعكسها على المرسل، كما أن دراسة العلاقة القائمة في الثنائية تتيح الانتقال من النص إلى خارجه عبر المرسل، بمعنى دراسة البيئات الاجتماعية والفكرية المعاصرة والسابقة لإنتاج الرسالة من خلال الرسالة؛ لأنها متولدة عن علم المنتج بما كان وما هو كائن ﴿**فإن كنت في شكٍّ مما أنزلنا إليك فسئل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك**﴾(١٧). ولا يخفى على أحد أن هذه الثنائية التي يراها بعضهم أساسية في دراسة عملية التلقي، والتي يفرضها منطق العلاقات الرياضية داخل المجموعة، ينفي بعض آخر أثرها في التلقي - (موت المؤلف) -؛ لأن الرسالة بعد إنتاجها تنفصل عن مرسلها لينتج التلقي عن تفاعلها مع المرسل إليه دون أن يؤثر المرسل في فعل التلقي.

ب - (المرسل - المرسل إليه) :

إن العلاقة بين المرسل والمرسل إليه، التي تلعب دورًا أساسيًا في سمو درجات التلقي أو تدنيها، هي العلاقة التي اختزلها القرآن الكريم بعلاقتي (الكفر)؛ أي كفر المرسل إليه بالمرسل، و(الإيمان) حيث يلعب الكفر دورًا سلبيًا، في حين يلعب الإيمان دورًا إيجابيًا ﴿**وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً**﴾(١٨)، ﴿**وإذا يتلى عليهم قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا**﴾(١٩). ولقد أدركت الدراسات المعاصرة أهمية هذه الثنائية، وأثر الكفر والإيمان بالمرسل في تلقي الرسالة، وعالجت مشكلاتها من خلال صناعة قادة الرأي، أو توصيف المرسل بما يتسق مع المنسق العقيدي للمتلقي.

جـ - (الرسالة - المرسل إليه) :

إن التلقي بوصفه نقلاً معبّرًا عن علاقة بين فاعل ومنتقل يتأطر حقل حركية مؤثراته وتأثيراته داخل هذه الثنائية، ومن ثمّ يجد مجمل العلاقات بين الثنائيات القابلة للتوليد داخل مجموعة التلقي تجد موضعها التأثيري كامنًا في هذه الثنائية، ومن ثمّ فهي الثنائية المركزية التي تنتهي إليها كل العلاقات القائمة في الثنائيات الأخرى، ولأنها كذلك ستكون عملية التلقي دالّة من دوالها - بالمعنى الرياضي - سواءً في نظامها الإشاري الذي يؤدي اتساقه مع نظام التلقي إلى رقي التلقي ﴿**إنا أنزلناه قرآنًا عربيًّا لعلكم تعقلون**﴾(٢٠)، أو في محتواها الملائم لنسق المتلقي العقائدي ﴿**وكذلك أنزلناه حكمًا عربيًّا**﴾(٢١)، الذي يرتقي بدرجة التلقي. وهو ما يعني أن علوّ درجة الاتساق بين الرسالة والمرسل إليه سيؤدي إلى سموّ درجات التلقي (تعقلون، تتقون، يعلمون)(٢٢)، والاتساق هنا توافقٌ في النظام الإشاري ﴿**عربيًا غير ذي عِوَج**﴾(٢٣)، ووحدة الهوية ﴿**وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه ليبيّن لهم**﴾(٢٤)، ووحدة المسلمات البديهية ﴿**حكمًا عربيًّا**﴾ أو المرجعية البرهانية.

ومن ثم ستمثل العلاقة العامل الحاسم في مادة إنتاج ما أنتج، وفي تحديد اتجاه إعادة الإنتاج سواء أكان سلبياً ﴿**يحرفون الكلم عن مواضعه**﴾(٢٥)، ﴿**فبدَّلَ الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم**﴾(٢٦)، أم إيجابياً ﴿**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾(٢٧)، وهنا إعادة الإنتاج سلوكيًا.

ولا يفوتنا أن نذكر أن ثمة علاقة في حالاتٍ خاصة من ثنائية (الرسالة – المرسل إليه) لا تسمح بإعادة الإنتاج مثل علاقة (القرآن الكريم) بوصفه رسالة مع الرسول الكريم بوصفه مرسلاً إليه ﴿**لا تحرّك به لسانك لتعجل به**﴾(٢٨).

إذًا ثمة أنماط مختلفة من العلاقات داخل الثنائية يخضع كل منها لمواصفات الرسالة والمرسل إليه، وهي مسألة أشار إليها ابن رشد حين صنّف الناس إلى (خطابية وجدلية وبرهانية)(٢٩). كما أن نظام العلاقات في الثنائية، وبحث هذه العلاقات، والتركيز على إحداها داخل الثنائية، هو ما يفسّر ظهور بعض التيارات في النقد الأدبي من حيث إن النقد ليس إلا نمطًا من أنماط العلاقة بين الرسالة ونوعٍ خاصٍ من المرسل إليهم، أدّت خصوصية المرسل إليه إلى خصوصية العلاقة داخل الثنائية. هذه العلاقة التي نطلق عليها (النقد)، والتي تمتلك القدرة على تفسير المتغيرات، التي يمكن أن يحدثها المرسل إليه في المحتويين المعرفي والوظيفي للرسالة. وهو ما يساهم بدرجة كبيرة في إنتاج الدعاية السياسية والاقتصادية المنطلقة من الأدب(٣٠).

د – (أداة التوصيل – المرسل إليه):

تفاعل طرفي هذه الثنائية هو ما يمثل جزءًا حيويًا من التلقي، ومن ثم تعدّ دراسة كل طرف من أطرافها فعلاً واسعًا ومتشعبًا في الوقت ذاته من حيث إن أداة التوصيل، بوصفها عنصرًا من عناصر التلقي، تتكوّن من عنصرين هما: (النظام الإشاري الموصل للرسالة – حامل المعنى – والرسول) الذي يحمل الرسالة، ومن ثم هذه الثنائية في جوهرها ثنائيتان (النظام الإشاري – المرسل إليه) و(الرسول – المرسل إليه). والنظام الإشاري الذي يحدده المرسل هو في الواقع أنظمة إشارية، وليس نظامًا واحدًا، فاللغة والألوان والخطوط والحجر والمشاهد كلها نظمٌ إشارية، لكنها لا تصلح لكل مرسل إليه، مما يؤدي بها إلى اختيار الفئة التي يتم الإرسال إليها أولاً، وتحديد جنس الرسالة ثانيًا، ومن ثم خلق ثنائيات ثانوية داخل الثنائية الرئيسة ثالثًا. وهذه الثنائيات تمتلك علاقات أكثر خصوصية من تلك القائمة بين النظام الإشاري – أيّ نظام – والمرسل إليه. وهي في الواقع الثنائيات التي تساهم في كيفية تحويل الرسالة من ثنائية إلى أخرى؛ لإحداث تغيرات في الفئات المستقبلة للرسالة التي حددها بصورة مباشرة أو غير مباشرة المرسل، فيتحول المقروء إلى مرئي، والمرئي إلى مسموع، وهكذا، أو تنقل من لغة إلى أخرى.

وما ينطبق على النظام الإشاري ينطبق على (الرسول)؛ فثنائية (رسول – مرسل إليه) تؤثر في الأخرى علاقات متعددة يتيحها تعدد الرسل – كتاب، شخص، تلفاز، مرتبطة بثنائيات ثانوية يتم تشكيلها من كل رسول مع المرسل إليه ﴿**ولكل أمة رسول**﴾(٣١).

إن تعدّد الثنائيات الكامن في ثنائية (أداة التوصيل – مرسل إليه) أتاح لنظرية التلقي أن تتسع معرفيًا ووظيفيًا، وتدخل حقولاً متعددة من حقول النشاط الأساسي، مثل التربية والإعلام والدعاية والتعليم، ولتدخل من خلال هذه الحقول إلى حقول أخرى مثل (السياسة والاقتصاد والسياسة الخارجية والحرب والسلم)، ومن ثم لتلعب دورًا في مصير الأمم والشعوب، وذلك بإنماء عدد من تآليف الهوية القومية أو إفنائها.

خاتمة

في خاتمة بحثنا نشير إلى :

أولاً : إن وضع نظرية قرآنية في التلقي بحاجة إلى الكثير من الجهد وإلى الكثير من العقول، وليس ما قدمه هذا البحث سوى وضع أسس عامة.

ثانياً : لم يشر هذا البحث إلى ما توصل إليه باحثون في الغرب في نظرية التلقي لسبب بالغ الأهمية – في رأينا – هو الحفاظ على وحدة المرجعية البرهانية التي تحدد هوية النظرية.

ثالثًا : أغفلنا ثنائية (المرسل – أداة التوصيل)؛ لأنه تمّ التطرق إليها في المبنى النظري. ●

●●●

المصادر والمراجع:

١ – انظر: المرجعيات الثقافية والفلسفية لمناهج النقد الحديثة.

٢ – الأدب والدعاية: ٩.

٣ – انظر: المرجعيات الثقافية والفلسفية لمناهج النقد الحديثة.

٤ – الحجر : ٨٧

٥ – الإسراء :٩

٦ – الزخرف :

٧ – طه : ١٣.

٨ – الروم : ٥٨، الزمر: ٢٧

٩ – الأنفال : ٣١.

١٠ – الجاثية : ٨.

١١ – البقرة :١٧٤.

١٢ – الفرقان : ٣٠.

١٣ – فصلت : ٤٤

١٤ – الزخرف : ٣١

١٥ – فصلت : ٣

١٦ – النساء : ٨٢

١٧ – يونس : ٩٤

١٨ – البقرة : ٢٦

١٩ – القصص : ٥٣

٢٠ – يوسف : ٢

٢١ – الرعد : ٣٧

٢٢ – الزخرف : ٣، الزمر: ٢٨، فصلت: ٣.

٢٣ – الزمر : ٢٨

٢٤ – إبراهيم : ٤

٢٥ – النساء : ٤٦، المائدة: ١٣

٢٦ – البقرة : ٥٩

٢٧ – الزمر : ١٧

٢٨ – القيامة : ١٦

٢٩ – انظر: فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

٣٠ – راجع: الأدب والدعاية.

الخبر المتواتر لدى علماء الأصول

الدكتور / محمد باقر خان خاكواني
جامعة بهاء الدين زكريا - ملتان - الباكستان

اتفق العلماء على أن العلم أجمل السجايا الإنسانية، وأجزل العطايا الربانية، لا سيّما علم الشريعة؛ إذ هو في سماء المعلومات أسطع بدرًا، وأهله من بين أولي الدرجات أرفع قدرًا، بجنة رعايته يُتحصن يوم الفزع الأكبر من العذاب الأليم، وبنور هدايته يُستضاء في ظلم الحشر إلى جنات النعيم.

وقد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة تستقل بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام. وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: (ألا وإني قد أُوتيت القرآن ومثله معه)(١) ؛ أي أوتيت القرآن، وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن، وقول رسول الله ﷺ حجة على من سمعه شفاهًا. فأما نحن فلم يبلغنا قوله إلا على لسان المخبرين، إما على سبيل التواتر، وإما بطريق الآحاد(٢).

وإن اسم الخبر قد يطلق على الإشارات الحالية والدلائل المعنوية، كما في قول اللغويين: «عيناك تخبرني بكذا، والغراب يخبر بكذا، ومنه قول الشاعر:

وكم لظلام الليل عندك من يد
تخبّر أن المانوية تكذب

وقد يطلق على قول مخصوص، لكنه مجازٌ في الأول، وحقيقةٌ في الثاني، بدليل تبادره إلى الفهم من إطلاق لفظ خبر(٣).

فيتضح هنا أن الخبر اسم لكلامٍ مخصوص بصيغةٍ مخصوصة - يتعلق به العلم بالخبر به - بخلاف الإشارة والدلالة لأنهما ليسا بكلام، وإن كان يحصل بهما العلم، وبخلاف الأمر والنهي والاستخبار؛ لأنها لم توجد صيغة الخبر(٤).

والخبر عند الأصوليين ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول:

الخبر ينقسم إلى صادقٍ وكاذب؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون مطابقًا للمخبر به وإما غير مطابق، فإن كان الأول فهو الصادق، وإن كان الثاني فهو الكاذب.

القسم الثاني:

أن الخبر ينقسم إلى ما يعلم صدقه، وإلى ما يعلم

كذبه، وإلى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه. فأما ما يعلم صدقه فمنه ما يعلم صدقه بالخبر المحض المتواتر، ومنه ما يعلم صدقه لا بنفس الخبر، بل بدليلٍ يدل على كونه صادقًا كخبر الله، وخبر الرسول، وخبر أهل الإجماع وغير ذلك. وأما ما يعلم كذبه فما كان مخالفًا لضرورة العقل، أو النظر، أو الحسن، أو أخبار التواتر، أو النص القاطع، أو الإجماع القاطع.

وأما ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فمنه ما يظن صدقه لكثيرٍ من الأخبار الواردة في أحكام الشرائع والعادات ممن هو مشهورٌ بالعدالة والصدق، ومنه ما يظن كذبه كخبر من اشتهر بالكذب، ومنه ما هو غير مظنون الصدق ولا الكذب، بل مشكوكٌ فيه، كخبر من لم يعلم حاله.

القسم الثالث:

أن الخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد عند جمهور الأصوليين[٥]، وإلى متواتر ومشهور وآحاد عند الأحناف[٦]، وخبر المتواتر موضوع هذا المقال، وسنبين تعريفه لغة، وتعريفه اصطلاحًا عند الأصوليين واختلافهم في تعريفه وفي شرط عدد الرواة فيه، والله الموفق.

الخبر المتواتر عند المحدثين

من المعلوم أن الخبر المتواتر ورثة الأصوليين، ولم يتعرض المحدثون في كتبهم حول الحديث لهذا القسم ولا لتعريفه وبيان أقسامه حتى القرن الثامن، وحتى هذا الزمن كان المتواتر قسمًا من المشهور كما قال ابن الصلاح:

«ومن المشهور المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وإن كان الخطيب قد ذكره، ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم»[٧].

ولم يذكر الحاكم في معرفة علوم الحديث شيئًا عن الخبر المتواتر أيضًا، ولكن المحدثين بعد القرن الثامن، وعلى رأسهم الحافظ ابن حجر العسقلاني، يعرفون المتواتر بطريقٍ أخرى، ويحددون شروطه ويقسمونه أيضًا، كما وردَ في شرح نخبة الفكر[٨].

ويظهر بوضوح أن هذه الأقسام أخذها المحدثون من الأصوليين، وليس هذا من وضع المحدثين.

المتواتر لغةً

ذهب بعض اللغويين إلى أن المتواتر مشتقٌ من الوتر وهو الفرد، أو ما لم يتشفع من العدد، وأهل الحجاز يسمون الفرد الوتر ومنه قوله تعالى: ﴿**والشفع والوتر**﴾[٩]، والوتر قد يتوالى وقد يتباعد بعضه عن بعض، قال بعضهم: إن اشتقاقه من التواتر بوزن التفاعل: وهو تتابع الشيء فأكثر بمهلة، ومنه قوله تعالى: ﴿**ثم أرسلنا رسلنا تترى**﴾[١٠]، أصلها وَتْرى، أبدلت التاء من الواو، كما يقال: تواترت الأشياء؛ أي تتابعت مع فتراتٍ، كما يقال «جاؤوا تترى»[١١]، فالتواتر التتابع، والمتواتر المتتابع[١٢].

الخبر المتواتر اصطلاحًا

اختلف الأصوليون في تعريف الخبر المتواتر فنجد له أربعة تعريفاتٍ عندهم:

١ - تعريف الأحناف والظاهرية.

٢ - تعريف الماوردي.

٣ - تعريف الآمدي.

٤ - تعريف الجمهور.

١ - الخبر المتواتر عند الأحناف والظاهرية

يفرق الأحناف أولاً بين المتواتر من السنة والمتواتر المطلق، فلا بُدّ من أن يكون موضوع المتواتر عند الأصوليين من السنة، ولذا اتفق الأحناف والظاهرية على شرط الاتصال والعدالة في الخبر المتواتر؛ فالمتواتر عندهم هو الخبر الذي اتصل إلينا من رسول الله ﷺ اتصالاً بلا شبهة، حتى صار المعاين المسموع منه، وذلك أن يرويه قومٌ لا يحصى عددهم، ولا يتوهم

تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، كما وضّحه شمس الأئمة السرخسي:

«وحدّ ذلك أن ينقله قومٌ لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب؛ لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم وهكذا إلى أن يتصل برسول الله ﷺ، فيكون أوله كآخره، وأوسطه كطرفيه. وسبب ذلك أن الاتصال لا يتحقق إلا بعد انقطاع شبهة الانفصال. وإذا انقطعت شبهة الانفصال ضاهى ذلك المسموع من رسول الله ﷺ يبعثهم على التباين في الأهواء والمرادات. فلا يردهم عن ذلك إلى شيء واحد إلاّ جامعٌ أو مانع. وليس ذلك إلا اتفاقاً صنعوه أو سماعًا اتبعوه. فإذا انقطعت تهمة الاختراع لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم تعين جهة السماع، لهذا كان موجبًا علم اليقين»(١٤).

وعرفه ابن حزم أيضًا بهذا الطريق فيقول: «وهو ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبي ﷺ»(١٥).

ونستخلص مما سبق أن الحنفية يشترطون في الخبر المتواتر سبعة شروط، اثنان في الخبر نفسه، وخمسة في الرواة، واتفق معهم الظاهرية في ذلك، وهي:

الشروط في الخبر:

١ - أن يكون أمرًا محسوسًا:

أن يكون المخبر به أمرًا محسوسًا إما حِسّ البصر أو حسّ السمع، أما إذا كان أمرًا معقولاً أو مظنونًا، فإن التواتر فيه لا يوجب علمًا يقينيًا(١٦).

٢ - أن يكون الخبر كالمعاين المسموع:

وصار هذا الخبر كالمعاين المسموع، يعني بمنزلة ما إذا عاينت الرسول عليه السلام وسمعته منه.

الشروط في المخبر

١ - كثرة المخبرين:

أن يرويه قومٌ لا يحصى عددهم؛ لأن هذه الكثرة تمنع صدور الكذب عنهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة، وأشار إليه البزدوي في قوله: لا يتوهم تواطؤهم؛ أي توافقهم على الكذب.

٢ - استواء هذه الكثرة:

أن تكون كثرة الرواة ابتداء وانتهاء وفيما بينهما، بأن يكون أوله كآخره، وآخره كأوله، وأوسطه كطرفيه، أي يدوم هذا الحدّ.

٣ - اتصال هذه الكثرة إلى رسول الله ﷺ:

يعني الخبر المتواتر الخبر المتصل بنا عن رسول الله ﷺ قطعًا ويقينًا حيث لا يتوهم فيه شبهة الانقطاع.

٤ - عدالة المخبرين:

يشترط الأحناف العدالة والإسلام في الرواة؛ لأن الإسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق، والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة، فشرط عدمهما.

٥ - تباين الأماكن:

المراد منه اختلاف بلدان الرواة وأوطانهم ومحلاتهم، وهذا أشد تأثيرًا في دفع إمكان التواطؤ.

وإذا توافرت هذه الشروط في الخبر يصبح الخبر متواترًا، وهو موجب علم اليقين عند الحنفية والظاهرية، كما قال ابن حزم الظاهري:

«لأن بمثل هذا الخبر عرفنا أن القرآن هو الذي أتى به محمد ﷺ، وبه علمنا عدد ركوع كل صلاة، وعدد الصلوات، ومقادير الزكاة والديات، وغير ذلك مما لم يبيّن في القرآن تفسيره. ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس»(١٧).

الخبر المتواتر عند أبي الحسن الماوردي

ينحو الماوردي منحى آخر، يخالف فيه الجمهور والأحناف في تقسيم الخبر، فالخبر عنده ثلاثة أقسام حيث يقول: «وإذا كان كذلك فالأخبار على ثلاثة أضراب:

١ - أخبار استفاضة.

٢ - أخبار تواتر.

٣ - أخبار آحاد(١٨).

ثم يعرّف المتواتر بطريق آخر لا يتفق تعريفه مع تعريف الأحناف والجمهور أيضًا، يقول:

«وأما أخبار المتواتر فهو ما ابتدأ به الواحد بعد الواحد حتى يكثر عددهم، وبلغوا قدرًا ينتفي عن مثله التواطؤ والغلط، ولا يعترض في خبرهم تشكك ولا

ارتياب: فيكون في أوله من أخبار الآحاد، وفي آخره من أخبار التواتر؛ فيصير مخالفًا لخبر الاستفاضة في أوله، موافقًا له في آخره»[١٩].

وتعريف الاستفاضة عند الماوردي يتفق مع تعريف المتواتر عند الجمهور وعند الأحناف أيضًا، ولكنه ينفرد بتعريف المتواتر بهذا الطريق. ومما لا شكّ فيه أن هذا التعريف يتفق مع الخبر المشهور عند الأحناف، الذي هو مصطلح الحنفية فقط. ونستنتج من هذا التعريف أن الخبر المتواتر يتناول الشروط الأربعة الآتية عند الماوردي:

١ - أن يكون خبرًا واحدًا في الابتداء.
٢ - ثم يكثر عدده شيئًا فشيئًا.
٣ - وتبلغ هذه الكثرة إلى قدرٍ ينتفي عن مثله التواطؤ على الكذب عادةً.
٤ - ولا يمكن الارتياب والشك في هذه الكثرة عقلاً.

إذا كان الخبر يستوفي هذه الشروط الأربعة يصبح متواترًا عند الماوردي - ولكنه لا يحدّد الزمان الذي حصل فيه خبر الواحد كثرة الرواة، ثم يصبح الخبر متواترًا - وأما الخبر المتواتر عند الجمهور والأحناف فيسمى عنده أخبار الاستفاضة، ويقال إنه يختلف في المصطلحات ويتفق في حقيقة التعريف، وأن أخبار الاستفاضة عنده هو خبر المتواتر عند الجمهور، وأخبار المتواتر لديه يتفق مع الخبر المشهور والمستفيض عند الأحناف. وهذه المصطلحات توجد عند الماوردي فقط[٢٠].

الخبر المتواتر عند سيف الدين الآمدي

للآمدي رأيٌ آخر يختلف عن رأي الجمهور في تعريف المتواتر، فيرى أن الجمهور والأحناف لا يفرقون بين التواتر والمتواتر، ويعرفون التواتر بدلاً من المتواتر، والتواتر عنده عبارةٌ عن تتابع الخبر من جماعة مفيد العلم بمخبره، وكما ذهب الجمهور إلى أن الخبر المتواتر خبر جماعةٍ بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم لقولهم، فيرى أن هذا التعريف ليس دقيقًا؛ لأنه حدّ الخبر المتواتر لا نفس التواتر الذي سبق بيانه[٢١]. وذهب بعض الأصوليين بين الجمهور إلى أن الخبر المتواتر كل خبر وقع العلم لمخبره ضرورة من جهة الإخبار به[٢٢]. فهذا التعريف غير مانعٍ عند الآمدي لدخول خبر الواحد الصادق فيه.

وعرف الآمدي الخبر المتواتر بقوله: «والحق أنّ المتواتر في اصطلاح المتشرعة خبر جماعة مفيدٌ بنفسه للعلم بمخبره»[٢٣].

ثم يوضح التعريف: «فقولنا (خبر) كالجنس المتواتر والآحاد، وقولنا (جماعة) احترازٌ عن خبر الواحد، وقولنا (مفيدٌ للعلم) احترازٌ عن خبر جماعةٍ لا يفيد العلم - فإنه لا يكون متواترًا - وقولنا (بنفسه) احترازٌ عن خبر جماعةٍ وافق دليل العقل، أو دلّ قول الصادق على صدقهم كما سبق، وقولنا (بمخبره) احترازٌ عن خبر جماعةٍ أفاد العلم بخبرهم لا (بمخبره)؛ فإنه لا يسمى متواترًا»[٢٤].

ونستطيع أن نقول: إن الآمدي يعرف المتواتر بطريقٍ آخر، ولكن طريقه يتفق مع طريقة الجمهور مع اختلافٍ بسيط.

الخبر المتواتر عند الجمهور

اتفق الجمهور على تعريف المتواتر، ولكن لكل واحدٍ أسلوبٌ خاصّ في شرحه، فمنهم من يذكر شروطًا في تعريفه، ومنهم من لا يتعرض لذكر الشروط في التعريف، فعرفه الشافعية والحنابلة دون ذكر شروطٍ له، قال الأرموي: «الخبر المتواتر خبر قومٍ يحصل العلم بقولهم لكثرتهم»[٢٥] ويوضحه البدخشي قائلاً: «وفي الاصطلاح كلّ خبرٍ بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب»[٢٦].

والحنابلة اختصروه، قال ابن اللحام: «خبر جماعةٍ مفيدٌ بنفسه العلم»[٢٧]، واتفق معه الشيرازي من الشافعية. ولكن المالكية يذكرون الشروط في التعريف. يقول القرافي: «وفي الاصطلاح خبرُ أقوامٍ عن أمرٍ محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادةً»[٢٨].

بعد الاطلاع على هذه التعريفات نجد أنها تتفق في المعنى وتختلف في الألفاظ، وهناك تعريفٌ شامل

جامعٌ للخبر المتواتر، يصلح أن يكون التعريف المختار، وهو الذي ذكره ابن النجار الفتوحي، حيث قال: «إنه خبر عدد يمتنع معه لكثرته تواطؤٌ على الكذب عن محسوس، أو خبر من عدد كذلك، إلى أن ينتهي إلى محسوس مفيدٍ للعلم بنفسه»(٢٩).

اتفق الجمهور على أن في الخبر المتواتر سبعة شروط: اثنان راجعان إلى السامعين، وأربعةٌ منها راجعة إلى المخبرين، وواحد يرجع إلى الخبر نفسه.

الشرطان الراجعان إلى السامعين هما

١ - أن لا يكون السامع عالمًا بالخبر المتواتر؛ لأن ضابط الخبر المتواتر حصول العلم، فإن كان السامع للخبر المتواتر عالمًا بمدلوله بالضرورة لم يفده المتواتر علمًا لامتناع تحصيل الحاصل.

٢ - أن لا يكون معتقدًا بخلاف مدلوله، إما لشبهة دليل إن كان من العلماء، أو لتقليد إن كان من العوام، فإن ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانعٌ من قبول غيره والإصغاء إليه(٣٠)، ومن هنا ما ورد في الحديث: (حبك الشيء يعمي ويصم)(٣١).

الشروط في المخبر

١ - أن يكون سند المخبرين الإحساس:

وشرحه أن يكون سند المخبرين إلى مستندهم في الأخبار الإحساس بالمخبر عنه؛ أي إدراكه بإحدى الحواس الخمس، فإن أخبروا عمّا يستند إلى الدليل العقلي، كحدوث العالم، لم يفد العلم؛ لأن التباس الدليل عليهم محتمل، وشرط هذا الاحتراز من النظريات والاجتهاد(٣٢).

٢ - أن يكون المخبرون عددًا لا يصحّ منهم التواطؤ على الكذب:

أي أن يبلغ عدد المخبرين مبلغًا يمتنع بحسب العادة أن يتواطؤوا على الكذب؛ فإن علم التواتر عادي لا عقلي؛ لأن العقل يجوز الكذب على كل عددٍ وإن عظم، وإنما هذه الاستحالة عادية، ويختلف هذا العدد باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن.

٣ - أن يستوي طرفاه ووسطه:

أي أن يبقى العدد المذكور في كل طبقةٍ من طبقات السند من أوله إلى أخره، فيروي هذا العدد عن مثله إلى أن يتصل المخبر عنه؛ لأن خبر كل عصرٍ يستقل بنفسه، فلا بدّ من وجوب الشرط فيه(٣٣).

٤ - أن يكون المخبرون من العقلاء:

أي لا يكونون من المجانين: لأن المجانين والمنتقصين، ومن لا عقل لهم، لا يقع لنا العلم لمخبر خبرهم، ولو كثروا، وهذا أمرٌ يشهد به الوجود(٣٥).

الشرط في الخبر

أن يكون الخبر مفيدًا للعلم بنفسه:

كما جاء في تعريف المتواتر أن يكون مفيدًا للعلم بنفسه بدون القرائن أو طريقٍ آخر. وإذا كان الخبر يتناول الشروط السابقة، ولكنه مفيدٌ للعلم لا بنفسه، بل بسبب ما احتفى به من القرائن، فهو ليس بمتواتر(٣٦).

ولا يتفق الجمهور مع الشروط التي ذكرت عند بعض الأصوليين كالأحناف والمعتزلة والشيعة والراونديه وغير ذلك، يقول البدخشي:

«وقد علم منه أنه لا يشترط عند الجمهور في المخبرين الإسلام ولا العدالة، ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب، ولا وجود الإمام المعصوم، ولا دخول أهل الذمة فيهم، ولا كثرتهم، حيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد»(٣٧).

عدد الرواة في الخبر المتواتر

اختلف أهل الأصول في تحديد العدد الذي يحصل بخبرهم اليقين، ويمتنع بحسب العادة تواطؤهم على الكذب، ففي هذه المسألة رأيان:

- رأي بعض الأصوليين.
- رأي الجمهور.

أولاً : رأي بعض الأصوليين:

ذهب القاضي أبو بكر، ومعه بعض الفرق، إلى أن أقلّ عددٍ يحصل به العلم وانتفى الشك الأربعة، قياسًا على شهود الزنا؛ لأن الأربعة إذا شهدوا على الزنا فإنه

يقطع بصدقهم إن حصل العلم بقولهم، وبكذبهم إن لم يحصل. وقال بعضهم: هو الخمسة، ومنهم من قال أقلّ ذلك اثنا عشر، بعدد النقباء من بني إسرائيل على ما قال الله تعالى: ﴿**وبعثنا منهم اثني عشر نقيبًا**﴾(٣٨)، وإنما خصّهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم. ومنهم من قال: أقله عشرون، تمسكًا بقوله تعالى: ﴿**إن يكن منكم عشرون صابرون**﴾(٣٩). وإنما خصّهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به، ومنهم من قال: أقل ذلك أربعون، أخذًا من عدد أهل الجمعة، ومنهم من قال أقلهم سبعون تمسكًا بقوله تعالى: ﴿**واختار موسى قومه سبعين رجلاً**﴾(٤٠). وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به، ومنهم من قال: أقله ثلاثمائة وثلاثة عشر نظرًا إلى عدد أهل بدر، إنما خصوا بذلك ليعلم ما يخبرون به للمشركين(٤١).

فعند هؤلاء الأصوليين أقل عدد يحصل به العلم هو الأربعة، وأكثره ثلاثمئة وثلاثة عشر.

ثانيًا : رأي الجمهور

ذهب الجمهور، ومنهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، إلى أن أقلّ عددٍ يحصل به العلم معلومٌ لله تعالى، غير معلومٍ لنا، وإن رأى بعض الأصوليين الذي سبق من تقييدات لا دليل عليها، ولحصول العلم تارةً بعددٍ قليل، وأخرى بعددٍ كثير، وذلك يختلف باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن. والصحيح أنه ليس له عددٌ محصور، وذلك لأنا لا نجد من أنفسنا معرفة العدد الذي حصل علمًا لوجود مكة وبغداد ووجود الأنبياء عليهم السلام، وغير ذلك من المتواترات عنده(٤٢).

ولا سبيل إلى معرفته، فإنه لو قتل رجلٌ في السوق، وانصرف جماعةٌ، فأخبرونا بقتله، فإن قول الأول يحرك الظن، والثاني والثالث يؤكدانه، ولا يزال يتزايد حتى يصير ضروريًا، لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه. فلو تصوّر الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم، لأمكن الوقوف عليه، ولكن درك تلك اللحظة عسير؛ فإن قوة الاعتقاد تتزايد تزايدًا أخفى التدريج كتزايد عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حدّ التكليف، وتزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حدّ الكمال، فلذلك تعذّر على القوة البشرية إدراكه(٤٣).

فهذا تعريف الخبر المتواتر لغةً وتعريفه اصطلاحًا، واختلاف الأصوليين في التعريف الاصطلاحي وفي عدد الرواة، والله أعلم.

الخاتمة

لعلّ من أهم النتائج التي توصلنا إليها ما يأتي:

١ - إن علم الرواية من أفضل العلوم الدينية؛ لأنه بهذا العلم يتوصل إلى حقيقة الشيء.

٢ - جهود العلماء في مجال هذا العلم لا يوجد لها نظير في الملل الأخرى كاليهودية والنصرانية وغير ذلك.

٣ - إن الأصوليين لا يحتاجون في علم أصول الحديث إلى المحدثين، بل إن المحدثين يأخذون من أهل الفقه وأصوله، كما وضحه ابن الصلاح.

٤ - الخبر المتواتر هو الخبر الذي يحصل به علم اليقين عادةً لا عقلاً.

٥ - اختلاف الأصوليين في تعريف المتواتر يدل على اتساع علم أصول الفقه.

٦ - والبحث يرد على ما يشاع عن الفقهاء من أنهم يأخذون أصول رواية الحديث من المحدثين.

٧ - إن رأي الأحناف في تعريف المتواتر مبني على الحيطة، ولذا شرطوا شروطًا زائدة على شروط الجمهور، وطريقهم أيضًا طريق الفقهاء.

٨ - رأي الجمهور يماثل رأي الكلاميين، وهم يختارون طريق المتكلمين، ولذا لم يشترطوا في رواة المتواتر العدالة وتباين الأماكن، والشروط الأخرى التي رأيناها عند الأحناف.

٩ - رأي الجمهور في عدد الرواة في المتواتر أقرب إلى الحق.

١٠ - تعريف الماوردي للمتواتر لا يتلاءم مع تعريفه لغةً، ولذا فنحن نرجّح رأي الجمهور ولا نقبل رأيه مع علو كعبه في أصول الفقه والتوفيق من الله. ●

الحواشي

١ – منهاج الصالحين: ١٨.
٢ – المستصفى من علم الأصول: ٨٣.
٣ – الإحكام في أصول الأحكام: ٢/٢.
٤ – ميزان الأصول في نتائج المعقول: ٤٢٠.
٥ – التحصيل من المحصول: ٢/٩٥. وانظر أيضًا: الإحكام: ٢/١٣.
٦ – أصول البزدوي: ١٤٩.
٧ – مقدمة ابن الصلاح: ١٣٥.
٨ – شرح نخبة الفكر: ٩.
٩ – الفجر : ٩.
١٠ – المؤمنون : ٤٤.
١١ – المفردات في غريب القرآن: مادة «وتر».
١٢ – لسان العرب: مادة «وتر». والقاموس الفقهي: حرف الواو.
١٣ – أصول البزدوي: ١٥٠.
١٤ – أصول السرخسي: ١/٢٨٣.
١٥ – الإحكام في أصول الأحكام: ١/١٠٤.
١٦ – ميزان الأصول: ٤٢٤.
١٧ – الإحكام: ١، وانظر أيضًا: أصول البزدوي: ١٥٠.
١٨ – أدب القاضي: ١/٣٧١.
١٩ – المرجع السابق.
٢٠ – المرجع السابق.
٢١ – الإحكام: ١/٢٠.
٢٢ – إحكام الفصول في أحكام الأصول: ٢٣٠، اللمع في أصول الفقه: ١٦٣.
٢٣ – الإحكام ٢: ٢١.
٢٤ – المرجع السابق.
٢٥ – التحصيل: ٢/٩٥.
٢٦ – شرح البدخشي شرح منهاج الوصول: ٢/٢٩٩.
٢٧ – المختصر في أصول الفقه: ٨١. وانظر أيضاً: كتاب اللمع: ١٦٤.
٢٨ – شرح تنقيح الفصول: ١٥١.
٢٩ – شرح الكوكب المنير: ٢/٣٢٤.
٣٠ – شرح البدخشي: ٢/٣٠٨.
٣١ – مسند الإمام أحمد: ٦/٤٥٠.
٣٢ – شرح البدخشي: ٢/٣٠٩. وانظر أيضًا: تنقيح الفصول: ١٥١.
٣٣ – المرجع السابق.
٣٤ – مذكرة في أصول الفقه: ١١٩. وانظر أيضًا: روضة الناظر وجنة المناظر: ٥١.
٣٥ – شرح الكوكب المنير: ٢/٣٢٥.
٣٦ – إحكام الفصول: ٢٤٠.
٣٧ – شرح البدخشي: ٢/٣٠٩.
٣٨ – المائدة : ١٢.
٣٩ – الأنفال : ٦٥.
٤٠ – الأعراف : ١٤٠.
٤١ – الإحكام ٢/٣٩. والإحكام١/١٠٥. وشرح مختصر الروضة: ٢/٨٧.
٤٢ – الإحكام ٢: ٤٠.
٤٣ – روضة الناظر: ٥١. وانظر أيضًا: شرح البدخشي: ٢/٣٠٧.

المصادر والمراجع

الآمدي : سيف الدين.
– الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة المعارف، ١٣٣٢هـ.
الأرموي : سراج الدين.
– التحصيل من المحصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨م.
الأصبهاني : الراغب.
– المفردات في غريب القرآن، نور محمد كتب خانة، كراتشي. د.ت.
الباجي : سليمان بن خلف.
– إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح. عبدالله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩م.
البدخشي : محمد بن الحسن.
– شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
البزودي : فخر الإسلام.
– أصول البزودي، نور محمد كتب خانه، كراتشي، د.ت.
بليق : عز الدين.
– منهاج الصالحين، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.
أبو الحبيب : سعدي.
– القاموس الفقهي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، د.ت.
ابن حزم :
– الإحكام في أصول الأحكام، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٤٥هـ.
السرخسي :
– أصول السرخسي، تح. أبو الوفاء الداهاني، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧٢م.
السمرقندي : علاء الدين.
– ميزان الأصول في نتائج المعقول، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، ١٤٠٤هـ.

الشيرازي : أبو إسحق.

- اللمع في أصول الفقه، تح. محمد يسن يحيى، مكة المكرمة، ١٣٤٨هـ.

الشنقيطي : محمد أمين.

- مذكرة في أصول الفقه، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.

ابن الصلاح.

- مقدمة ابن الصلاح، فاروقي كتب خانه، ملتان، ١٣٥٧هـ.

الطوفي : نجم الدين.

- شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩م.

العسقلاني : ابن حجر.

- شرح نخبة الفكر، مطيع سعيدي، كراتشي، د.ت.

الغزالي : محمد بن محمد.

- المستصفى من علوم الأصول، المكتبة التجارية، مصر، ١٣٥٦هـ.

ابن قدامة : عبد الله بن أحمد.

- روضة الناظر وجنة المناظر، المطبعة السلفية، ١٣٩١هـ.

القرافي :

- شرح تنقيح الفصول، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٠٦هـ.

ابن اللحام : علي بن محمد.

- المختصر في أصول الفقه، تح. محمد مظهر، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

الماوردي :

- أدب القاضي، تح. يحيى هلال سرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١هـ.

ابن منظور :

- لسان العرب، تح. علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.

ابن النجار : الفتوحي.

- شرح الكوكب المنير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة.

في التعريب والمصطلح والمعاجم

الدكتور/ هلال م . ناتوت

الجامعة اللبنانية

عندما أخذ علماؤنا يقومون بتعريب العلوم الحديثة إلى لغتنا الفصيحة منذ مطلع القرن الماضي واجهتهم عقبة كأداء هي إيجاد كلمات عربية تقابل المصطلحات العلمية. وقد أدرك محمد علي الكبير تلك العقبة فضمّ علماء من الأزهر إلى لجان التعريب والترجمة التي أنشأها يومذاك. ومع تقدّم العلوم واتساعها، لم تقلّ تلك المشاق في عصرنا الحاضر؛ ذلك أن انتشار التعليم تطلّب ازدياد عدد نقلة العلوم الحديثة من معرّبين ومترجمين، وبالتالي ازدياد المفردات والمصطلحات الموضوعة للمستحدثات العلمية والصناعيّة، فتعدّدت التسميات للمعنى الواحد، مما دفع اللغويين والمجامع العلمية العربية إلى المطالبة بتوحيد هذه المصطلحات والتسميات في معاجم اللغة العربية والمقررات الدراسية الأكاديمية.

يوضح يعقوب صرّوف (ت ١٩٢٧) معاناته على هذا الصعيد – وقد عمل نصف قرنٍ في الترجمة والتعريب – بقوله: «ليست الترجمة بالأمر الهيّن، بل هي صعبة المراس، وأصعب من التأليف نفسه؛ لأنّ المؤلف طليقٌ بين معانيه، والمترجم أسير معاني غيره، مقيّدٌ بها، مضطر إلى إيرادها كما هي على علاّتها، إذا التزم الأمانة في الترجمة كما هو الواجب، وإلاّ فليس مترجمًا، بل هو مصنّف»(١).

وعليه فإتقان الترجمة والتعريب يتأتّى عمومًا للشخص إذا استقامت شروطهما في المبنى والمعنى، فتكون ألفاظه مفصلة على قدر المعاني، قريبة للفهم والحفظ، ومن هذه الشروط:

– تمكّنه من إجادة اللغات التي يشتغل بها ترجمةً وتعريبًا ومعرفة دقائق نحوها وصرفها وبيانها وشوارد ألفاظها ومصطلحاتها.

– تدرّبه وتمرّسه على أيدي أساتذة هذا الفن بادىء الأمر، فضلاً عن معاناته أولاً في الحياة، تلك هي الكفاية المطلقة للتمكّن من أساليبها الصحيحة.

– اكتسابه الخبرة الطويلة خلال عمره، وهي شقّان: خبرة من واقع نفسه عن طريق التجربة والخطأ، وخبرة من مراجعة أعمال غيره مقابلةً ودرسًا.

وهناك خبرةٌ طولية وخبرة تأسيسية، فالطولية لا تتميّز بالجودة إلاّ بعد زمانٍ طويل، على حين أنّ التأسيسية تتميّز بالعمق والأصالة على العرضية.

- وأخيرًا تخصّصه في فرعٍ من فروع المعرفة، فيقف عليه قلمه وحياته، وربما قارب بين الفروع المتآلفة كالآداب والاجتماع والإنسانيات[٢].

ولكي يكون المترجم مجيدًا يجب أن تكون الترجمة هوايةً وعملاً في آنٍ واحد.

ولا ريب في أنّ ترجمة أمهات الكتب ينبغي أن تسبق ترجمة ما هو عالة عليها، وما دامت الترجمة عمل أفرادٍ لا هيئات - إلاّ في القليل النادر - فليكن رائد المترجمين طلب المعاني بنقل الأصيل قبل الدخيل؛ أي العصي قبل الهين، وذلك بالعناية بالتراث العلمي الإنساني قبل العناية بقشور المعارف؛ ذلك أن المكتبة العربية لا تزال فقيرة في ترجمات التراث الأجنبي عامةً والغربي خاصةً، ولا يزال جهد المترجمين متواضعًا إذا ما قوبل بالعبء الثقيل على عاتقهم لجهة وجوب خدمة الفكر العربي وثقافته، ولا يزال عدد المترجمين المتمكنين ضئيلاً جدًّا؛ لافتقار العالم العربي إلى معاهد الترجمة المتخصصة في الكوادر العليا الأكاديمية فتتأتى الترجمة للمتمكنين من اللغات الأجنبية في الدرجة الأولى إذا صادف العمل هوى في نفوسهم.

أ - الترجمة والتعريب مع محمد علي

كان هدف محمد علي الكبير (ت ١٢٦٥هـ) من إرسال بعثاته إلى أوروبا إعداد جيلٍ من الأساتذة والمتخصصين، الذين تلقوا العلم الغربي في أوروبا؛ ليكونوا - فيما بعد - أداةً صالحة للمصريين بنقلهم علوم الغرب وفنونه، وكان أول عمل يسنده محمد علي لدى عودة الأعضاء المذكورين إمدادهم بالكتب، وهم لا يزالون في المحجر الصحي، حيث لا يخرجون إلى أهلهم حتى يتمّوا ترجمتها. ولم يكن لدى بعض منهم حذق في اللغات الأجنبية والعربية على حدّ سواء، أو القدرة على التحرير والكتابة في آنٍ واحد، فلمّا أُنشئت مدرسة الألسن وكوّن قلم الترجمة، رفع عن أعضاء البعثات عبء ثقيل[٣].

شهد العالم الإسلامي حركتين رسميتين للترجمة، الأولى في العصر العباسي، والثانية في عهد محمد علي، حين أوقف هيئاتٍ رسمية عديدة، مهمتها الترجمة فقط، استهلها الأب روفائيل السوري. ومع تأسيس مدرسة الطب بدت الحاجة ماسّة إلى إشراك جماعة من شيوخ الأزهر في عملية الترجمة والنقل، وذلك للمساعدة في اختيار الألفاظ والمصطلحات العلمية العربية واشتقاق ألفاظ ونحتها، وتسميات جديدة، ثم لتصحيح الأسلوب وصياغته صياغة عربية سليمة. هذا ولم يكن ينفرد المترجم بعملية النقل وحده، ثم يقدم الترجمة إلى الشيخ المصحّح، بل كان الاثنان يجلسان معًا، فيمسك المترجم بكتابه والشيخ بدفتره، فيبدأ الأول بالترجمة جملةً جملة، ثم يمليها على رفيقه، وهما في أثناء ذلك يتشاوران ويراجعان الأصل والكتب العربية القديمة، أو ما بين أيديهما من معاجم عربية وأجنبية إلى أن يتفقا على الصورة النهائية، وقد أشارت مقدمات الكتب المترجمة إلى ذلك؛ لما فيه من أمانةٍ علمية وصدقٍ موضوعي. وربما اشترك أكثر من مترجمٍ واحد في ترجمة كتابٍ كبير الحجم[٤]، على حين استقلّ خريجو البعثات من الأزهريين فقط بالترجمة منفردين؛ لتمكنهم من اللغة العربية وأصولها.

وهكذا اتسمت عملية الترجمة في عهد محمد علي بكونها حركة ثقافية واسعة، شملت اللغات الأوروبية والشرقية على حدٍّ سواء؛ فتُرجمت كتب من الفرنسية والإيطالية والإنكليزية، أو عن ترجماتها إلى اللغة العربية أصلاً، والتركية أحيانًا. كما قام جماعةٌ من المستشرقين المقيمين في مصر بالترجمة من العربية إلى اللغات الأوربية.

على أن المبدأ العام في حركة الترجمة هذه لم يتجه إلى التخصّص في فروع المعرفة؛ فقد يترجم

طبيب كتابًا في الجغرافيا أو الرحلات، أو يترجم شيخٌ أزهري كتابًا في الطب أو الزراعة. هذا وقد استعان المترجمون بالمعاجم العربية القديمة والمعاجم غير العربية، وبجهود المحرّرين والمصحّحين من مشايخ الأزهر في أثناء البحث في كتب العلوم العربية من ألفاظٍ ومصطلحات تقابل ما يعثرون عليه من ألفاظٍ ومصطلحات في المؤلفات الأوربية التي ينكبّون على ترجمتها، واستطاعوا بهذه الطريقة إحياء ألفاظ عربية كثيرة فصيحة وأصيلة، كانت مهجورة في بطون المصادر والمراجع، على حين إذا آنسوا شيوع لفظٍ جديد على ألسنة الناس اعتمدوه دون سواه، وربما نقلوا ألفاظًا ومصطلحات جديدة كما هي مسموعة، ورسموها بحروفٍ عربية، ثم شفعوها بتفسيراتٍ أو تعريفاتٍ مناسبة، وهذه طريقة رفاعة الطهطاوي(٥).

وكان من أثر الترجمة أن أفادت اللغة العربية من ناحيتين: مباشرة وغير مباشرة. الأولى: تمثلت بنقل الكتب الكثيرة في العلوم والفنون المختلفة بترجمتها إلى اللغة العربية، التي اغتنت معها بمصطلحاتٍ وأساليب جديدة، والثانية: ظهرت في العناية بالمعاجم العربية، وضاعف وجود المطبعة من هاتين الفائدتين؛ حيث طبعت آلاف النسخ من هذه الكتب والمصنفات والمعاجم مما ساعد على انتشارها وتداولها بين أكبر عددٍ ممكن من المثقفين(٦) والقرّاء، وبهذا أخذت اللغة العربية نهضتها من خلال خطواتها الأولى في عملية الإحياء اللغوي الجديدة، التي قيّض لها الاستمرار في مصر وبلاد الشام خاصةً على أيدي أعلامٍ مرموقين، وقفوا أنفسهم على خدمة التراث العربي واللغة العربية في مجالات النهضة الفكرية والثقافية كلها حتى عصرنا الحاضر.

ب - دراسات في التعريب والمصطلحات

لم تنشأ لغة لعلمٍ في الإسلام دفعةً واحدة، بل نمت وتنوعت بنموّ العلوم التي عاشتها وتقدمها، فبدأت العلوم الدينية في القرن الأول للهجرة بتكوين لغتها، وظهرت مصطلحات في الفقه والتفسير والكلام، ثم تلتها ألفاظٌ أخرى في السياسة والطب والعلوم، وخضع المصطلح العربي هذا لسنّة النشوء والارتقاء، فنما وتطوّر على مرّ الزمن مع حلول القرن الرابع للهجرة حين اكتملت لغة العلوم في الإسلام، واستقرت مصطلحاتها، وتداولها الباحثون في المشرق والمغرب، ونادرًا ما اختلفت من قطرٍ لآخر، وأخذ الأعلام يدونون هذه المصطلحات، وأوّلهم الخوارزمي في (مفاتيح العلوم)، وكما انتقل بعضها من اللغات الأوربية الغربية انتقلت بعض مصطلحات الأخيرة إلى اللغات الأوربية والشرقية(٧).

ويوم ركد البحث العلمي بين المسلمين ركدت لغته معه، فجمدت المصطلحات طوال ستمائة عام - إبان الحكم العثماني التركي لإهمالهم شأن العلم - حتى كانت النهضة العربية الحديثة في القرن الماضي، وصاحبتها «صحوةٌ لغوية» لما يسّرته وسائل العلم والثقافة من صحفٍ وكتب ومعاهد.. إلخ. فأخذ علماء العرب يؤدون قسطهم في التعريب، وتابع أبناء القرن العشرين منهم سير العلم، يحثّون الخطى، فأضحت المصطلحات العلمية في نموّ مطرد وتجديدٍ لا ينقطع ابتداءً من النصف الأخير من هذا القرن(٨)، فأحيوا مجد الماضي مستعينين بالدراسات الجامعية من جهة، وبجهود المجامع العلمية - اللغوية من جهةٍ أخرى.

فمع الانتداب الغربي على بلادنا أخذت الشعوب العربية تتعصّب قوميًا ودينيًا ولغويًا لذاتها، وسعت الحكومة السورية لجعل اللغة العربية الفصيحة صالحة لجميع مرافق الحياة، فأوعز الملك فيصل بتأليف شعبة الترجمة والتأليف سنة ١٩١٨ - نواة المجمع العلمي العربي - وشرعت هذه الشعبة تضع جملة من المصطلحات العربية للجيش السوري، ما لبثت أن انتقلت إلى العراق؛ لتكوّن القاموس العسكري العراقي.

ولمّا كان المجمع العلمي العربي جمعية من العلماء، أخذت على عاتقها المحافظة على سلامة اللغة العربية، فقد عقد جلّ همّه على نشر البحوث المتعلقة بتطويرها وتجديد روحها، وتنبيه الأفكار إلى التعليم والترجمة حتى يكون اللسان العربي لغةً حيّةً نامية، وتجلّى عمله بوضع المصطلحات العلمية المناسبة، كون المدارس والجامعات السورية تنهض بمناهج عربية لأول مرة في مضمونها وأسلوبها.

ويحدثنا ساطع الحصري عن جهود لجنة التعريب سنة ١٩١٨، وعن كيفية عملها ومنهجية أسلوبها في نقل المفردات وتتبعها تاريخيًّا في مختلف اللغات حتى يعتمد اللفظ المناسب.

واستمرت أعمال المجمع العلمي كونه: «قيمًا» على اللغة العربية، وظهرت في مجالات الثقافة العامة المختلفة والأبحاث اللغوية والدراسات الأدبية وسواها من ضروب المعرفة، حتى تمثلت وزارة التربية والجامعة السورية جهوده في التعريب من خلال إقرار المواد الأكاديمية المختلفة وتدريسها من علمية وأدبية وفنية باللغة العربية في جميع مراحل التدريس، وخدم اللغة العربية بإيجاد المصطلحات العلمية وسائر التسميات باللغة العربية تمشّيًا مع تيار تعريب المصطلحات والتسميات، «والمجمع لا يزال يبذل مساعيه في تهذيب اللغة وتنقيتها، ويفكر في الأوضاع والمصطلحات الجديدة، فيطلب الإيعاز إلى أساتذة الجامعة ودواوين الإنشاء، ولا سيّما دوائر الترجمة بأنه مستعد لمشاركتهم في تلافي ما طرأ على اللغة العربية من ملابسة الدخيل، واختيار أوضاع جديدة تحلّ محلّ المصطلحات القديمة، وبأن مجلس المجمع متفرغٌ لهذا العمل، فلا يمضي وقت حتى تتكون مادة وافرة للمعجم الذي ينتظره أبناؤنا»(٩). تطبيقًا لصدق ما نصّت عليه «أهداف المجمع العلمي من النظر في اللغة العربية وأوضاعها العصرية.. ونشر آدابها..»، وفي ذلك تعريب للثقافة العلمية وللمثقف العربي من أهل الاختصاص في آنٍ واحد؛ لزيادة قدرته على الحضور في مجالات الترجمة والتعريب وفي ميادين وضع المصطلحات والتسميات للمفاهيم الحديثة بضروبها المختلفة، وعليه فالمجمع العلمي يتصدّر مسؤولية التخطيط والتطويع والمواكبة المتعلقة بالمصطلح والتسمية الجديدين، وهو يقاسم أيّ مختص في عملية التعريب، أو وضع المولّد الدخيل الجديد في حقله، وضبط وسائل توليد اللغة - اشتقاقًا ووضعًا وتعريبًا وترجمةً - في أيّ حقلٍ من حقول المعرفة والثقافة والعلوم والآداب والفنون(١٠).. إلخ.

ولا يزال موضوع اعتماد المصطلحات مدعاة للأخذ والرد الطويلين بين فحول اللغة وأقطاب العلم؛ إذ يتمسك كلٌ برأيه لا يحيد عنه - وفي ذلك غضاضة بالروح العلمية(١١) - ومع قناعة المجمع العلمي العربي بأنه ليس بسهولة إيجاد مصطلحات وتسميات عربية الأصل لكل المفاهيم والمعاني الجديدة وأشباهها، التي يتأتى بنقلها على الغالب بلفظها «إلاّ أنّ ما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه»، كون وضع المصطلحات العلمية بالذات وتحقيقها من أصعب الأمور وأدعاها إلى الجلد والتخصص الواسع، وربّ تسمية علمية واحدة صحيحة فصيحة تحتاج إلى جهد أيامٍ متواصلة، كما كان للجهود الفردية أحيانًا والجهود المجمعية تارةً أخرى الوقوع في مزالق بيّنة واختلافاتٍ ظاهرة بشأن وضع المصطلح الموحد الدّال على الأعيان(١٢)، حتى غدا داءً من أدواء لساننا، وكان من أثر ذلك انعقاد مؤتمراتٍ علمية عربية للنظر بشأن المصطلحات العلمية العربية بإشراف الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية؛ إذ عقد المؤتمر العلمي العربي الأول في الإسكندرية في أيلول ١٩٥٣، ودارت مناقشاته حول البحوث المبتكرة، والمشكلات العلمية، والمحاضرات الثقافية، وأولى المؤتمرون المصطلحات العلمية عنايتهم لإقرار المناسب منها(١٣)، وأوصوا بإنشاء اتحاد علمي عربي دائم دوري لهذه الغاية، وانبثقت

عنهم لجنة تأسيسية ضمّت عدة جمعيات علمية عربية - مصرية في أغلبها - جمعت المصطلحات العلمية في المناهج التربوية للدول العربية المستقلة يومها[١٤]، وعرضت على المؤتمر العلمي العربي الثاني بالقاهرة في أيلول ١٩٥٥م، حيث تطرّق المؤتمرون إلى بحث موضوع المصطلحات مجدّدًا عبر عدة شعب، أكدت دراسة توحيد الترجمة لنحو عشرة آلاف مصطلح علمي في أربع حلقات، وقد أدرجها المؤتمر في الكتاب الموجز الذي أصدره عن أعماله بعد أن راجعها مصطفى الشهابي، وشاركت اليونسكو عبر إيفادها العالم الألماني «جمبلت» Gemblet، وهو أحد الخبراء في موضوع المصطلحات؛ للمساهمة في الخروج بنتيجة علمية[١٥].

ومع انعقاد مجلس الاتحاد العلمي العربي لدورته الأولى بالقاهرة في نيسان ١٩٥٦ وافق على الخطة التالية بشأن إقرار المصطلحات العلمية:

- الاهتداء بالمعاجم الأجنبية؛ لتيسير وضع اللفظ العربي وترجمة تعريفه.
- عرض المصطلحات على المترجمين المصريين والمهتمين بهذا الموضوع.
- كما تعرض القوائم على شُعب الاتحاد ليبدي العلماء رأيهم فيها.
- وتعمل لجنة مشتركة من مندوبي الشُّعب لكلّ مادة إقرار المصطلح المُوحّد. وتطبع في معجمٍ خاصّ، يُرسل إلى وزارات المعارف والهيئات العلمية والمجامع اللغوية في الوطن العربي، ويُلتزم تداولها والتأكيد على استعمالها.

وتبلغ تكاليف هذا المشروع ما بين ٥٠ و١٠٠ ألف جنيه مصري، ويتطلب مدة خمس سنوات عمل أكاديمي.

وأبقى المؤتمر أمر النظر بالمصطلحات العلمية العامة على المستوى الجامعي من اختصاص الهيئات العلمية الجامعية الأكاديمية المشهود لها؛ فهي أَوْلَى بتعهّدها والبحث في توحيدها ونشرها[١٦].

وهكذا بدت الحاجة ملحّة إلى تعميق التعاون بين المجامع العلمية العربية والهيئات الجامعية المختلفة فكان انعقاد المؤتمر الأول للمجامع العلمية - اللغوية بدمشق في أيلول ١٩٥٦، ومن أهدافه - يومذاك - الاتفاق على خطّة موحّدة حول تشجيع الترجمة من العربية وإليها، ونشر ما يتقرر من المصطلحات العلمية، وأقرّت لجنة الترجمة والمصطلحات العلمية طرائق وضعها ونشرها في معجم أعجمي عربي[١٧]، وأوصى أعضاؤها[١٨] بتعاون جميع المجامع العلمية والجامعات العربية؛ لتوحيد المصطلحات العلمية واعتماد جميع قواعد التعريب وشروحها المعمول بها في مجمع اللغة العربية في القاهرة؛ لتكون دستورًا يهتدى به، وتتلخص بما يأتي:

- قرار التعريب: حيث يجيز المجمع استعمال بعض الألفاظ الأعجمية عند الضرورة، ومعظم اللغويين يعتمدون بالترتيب الترجمة فالاشتقاق فالمجاز، وأخيرًا التعريب.
- قرار المولّد: حيث أجرى اللغويون فيه أقيسة كلام العرب من مجازٍ واشتقاق أو خرجوا فيه عنها لجهة استعمال اللفظ الأعجمي، إمّا بتحريف اللفظ، وإما الدلالة، وإما وضعه ارتجالاً، والنوعان الأخيران غير مجازين.

والهدف من قراري التعريب والمولّد المحافظة على سلامة اللغة العربية. أمّا القرارات الأخرى، فهي ترمي إلى فتح باب القياس في بعض المصادر الثلاثية تسهيلاً لعمل واضعي المصطلحات العلمية باللغة العربية، وفيها مذهبان؛ قياسي وسماعي، اتبع المجمع القياسي منها[١٩].

كما وافق على كتابة الأعلام الأجنبية بما يناسب اللفظ العربي[٢٠].

ويبقى الأمر واسعًا في مجال المصطلحات العلمية لجهة اعتماد النحت في اللغة العربية، حيث تنحت من كلمتين لفظًا واحدًا كقولك: عبشمي، والبسملة، والحمدلة، من عبد شمس، وبسم الله،

والحمد لله، وهذه «المنحوتات» خفيفة وفصيحة، تدل على معانٍ مركّبة بصورة مختصرة، وقد استعمل الأوربيون ذلك بكثرة(٢١)، وقلّما استعملها العرب، ربما لندرة ما نقله الرواة إلينا، وما دام الأصل موجودًا القياس عليه أولى؛ لإغناء اللغة العربية وتطويرها.

على أن المجال الأوسع يتمثل في اللجوء إلى اللواصق(٢٢)، وهو أمرٌ مستفيض في اللغات الأجنبية، وما أحرانا الاقتداء به ومتابعة جهود أعلام النهضة العربية الحديثة في ذلك نظير: لا نهاية، لا مركزي، مجوقل.. إلخ.

وهكذا يمكن إغناء اللغة العربية بكل يُسْر، شرط إظهار أبنائها من الإقدام ما يليق بأصلها النبيل وبمآثر النهضة العربية وحرية القرن العشرين(٢٣).

وعليه من جرّاء الاهتمام بالمقررات السابقة والاقتراحات لتطوير مصطلحات اللغة العربية وضع مصطفى الشهابي معجمه المعروف «بمعجم المصطلحات الحرجية»، ونشره له المجمع العلمي العربي في دمشق سنة ١٩٦٢.

ولا تزال جهود المجامع العلمية والاتحادات العلمية في الوطن العربي تبذل عبر اللقاءات والمؤتمرات الدورية والندوات المتخصصة؛ لتغني اللغة بالمصطلحات العربية، ومنها اللقاء الرابع للاتحاد العلمي العربي بالقاهرة ١٩٦١ حيث أقرّ ثلاثة عشر ألف مصطلح، بعضها قديم وبعضها الآخر جديد، ومؤتمر آخر في بغداد سنة ١٩٧٣، حيث أقرّ ألف مصطلح في النّفط، هذا فضلاً عن المؤتمرات الأخرى لأهل الاختصاص من محامين وأطباء وأدباء وصحفيين عرب وسواهم من المهتمين بموضوع المصطلحات في اللغة العربية وتدريسها.

وعليه بدت الحاجة ماسّة إلى هيئة تهتم بالتعريب، فكان تأسيس المكتب الدائم لمؤتمر التعريب في الرباط سنة ١٩٦١ تحت إشراف جامعة الدول العربية؛ لتتبع بحوث علماء وترجماتهم وتنسيقها ونشرها للمساعدة في موضوع الترجمة والتعريب في الوطن العربي بوصفها جهة متخصصة في هذا الميدان.

ونتيجةً لهذه الجهود المجمعية الأولية في عالم المصطلحات العلمية العربية ظهرت عدة معاجم متخصصة نذكر منها:

١ – معجم المصطلحات الطبية لكليرفيل: تعريب مرشد خاطر، وأحمد حمدي الخياط، وصلاح الدين الكواكبي، دمشق ١٩٥٦.
٢ – قاموس التعاريف والمصطلحات الحرجية: لمجموعة من المؤلفين بإشراف هيئة الأغذية والزراعة الدولية، دمشق ١٩٥٧.
٣ – المرجع في تعريب المصطلحات العلمية والفنية والهندسية: تأليف حسين فهمي، دمشق ١٩٥٨.
٤ – معجم المصطلحات العلمية: للحشرات والحيوان والتشريح والنبات، لعبد العزيز محمود، وعبد الرحمن البرعي، ومحمد حسن ريحان، القاهرة ١٩٦٠.
٥ – معجم المصطلحات العسكرية: لمصطفى الشهابي، دمشق ١٩٦١.
٦ – معجم المصطلحات الحرجية: لمصطفى الشهابي، دمشق ١٩٦٢.
٧ – المصطلحات المعروضة على المؤتمر العلمي العربي الرابع: مجلة المجمع العلمي العربي ١٩٦٢.
٨ – المصطلحات الدبلوماسية والسياسية: للدكتور م. منصور، هارفرد ١٩٦١(٢٤).

أما على صعيد المجمع العلمي العربي في دمشق فنذكر تناوله موضوع المصطلحات العلمية من خلال مشاركاته الفعّالة في مؤتمرات المجامع العلمية العربية، أو الاتحاد العلمي العربي، أو سواها من الهيئات الأكاديمية المتخصصة، فكان يتمثل قراراته ويعرضها بشأن المصطلحات التي نشرتها مجلته على التوالي تداولاً واقتراحًا واعتمادًا، وتبلغ:

١٤٢ مصطلح خلال السنوات العشر الأولى (١٩٢١ – ١٩٣٠)، وتبدأ بلفظة «ابزيم» وتنتهي بلفظة «وصل الشحن».

٦٧٧ مصطلح خلال السنوات العشر الثانية (١٩٣١ – ١٩٤٠)، وتبدأ بلفظة «ابرياسيا» وتنتهي بلفظة «وعاء النظافة النباتية».

١٤٥٦ مصطلح خلال السنوات العشر الثالثة (١٩٤٦ – ١٩٥٥)، وتبدأ بلفظة «إبالة» وتنتهي بلفظة «اليشم».

٤٠٥٤ مصطلح خلال السنوات العشر الرابعة (١٩٥٦ – ١٩٦٥)، وتبدأ بلفظة «اباب» وتنتهي بلفظة «يؤكل».

ونشرت هذه الألفاظ للاستعانة بها ولتداولها والاستئناس بها؛ ذلك أن جملة منها قد تبدلت وحلّ مكانها مصطلحات أرجح منها[٢٥].

نخلص إلى أن مؤسسات مهمة في العالم العربي تجاهد اليوم لتتكفّل إعداد المصطلح وتوحيده محاولةً الابتعاد عن العفوية بوضع أصولٍ ضابطة لهذه العملية، نذكر من هذه المؤسسات المجامع العلمية اللغوية المختلفة، والجامعات الأكاديمية العربية، ومكتب تنسيق التعريب في الرباط، لكنها لم تبلغ الغاية البعيدة المرجوة كاملةً بعد على الرغم من الجهود المبذولة، وعلى الرغم من اعتماد التنسيق لأعمال بعض المختصين والمبدعين في ميادينهم؛ إذ لا يزال رواج المصطلحات المقرّرة يتأرجح بين أخذٍ وردّ – ونظرًا للطابع الموسوعي للغة العربية – عند أهل هذا الاختصاص أو ذاك، كون السبب راجعًا إلى فقدان تمثّل مِراسٍ للمشكل المصطلحي في الأساس؛ إذ لا يشك أحد في أن المختص الذي يمارس الوضع في حقل تخصّصه، أو اللغوي المختص في وضع مصطلحات حقل من حقول العلوم هما المؤهلان فقط لتقديم العِبَر وتجميع الضوابط والقواعد التي تتحكم في فائدة تآزرهما من وضع المصطلح لضمان رواجه.

تبقى الإشارة إلى أنّ الصناعة القاموسية – المعجمية القائمة على المصطلح العلمي في الوطن العربي اليوم تتسم بكونها متعددة اللغات، وهذه السمة متصلة بوضع اللغة العربية ذات الموقف الخاص نسبيًا – في الحقيقة – اعتمادًا على مقاييس الابتكار والإبداع في العالم، لذلك ألفينا اللغويين والمختصين يلجؤون إلى النقل اقتباسًا بكثافة عبر الترجمة والتعريب بمفهوميهما الواسع، لكن هذا لا يعني ألبتّة أن العربي لا يتوافر على معجم، ولو ذهنيًا، في قطاع من قطاعات العلم والمعرفة، إنما يعني أن المعجم الأحادي العربي القائم على المصطلح العلمي المختص لم يكتمل فصولاً بعد حتى يحوله العالم المختصّ بالتعاون مع العالم اللغوي إلى صناعة معجمية يُكتب لها النجاح[٢٦].

ج - دراسات في المجامع والمعاجم العربية

كثُرت الأصوات المطالبة بوضع معاجمَ عربية حديثة منذ مطلع القرن العشرين؛ للانتفاع بها في مرافق الحياة عامةً وسائر شؤون الثقافة خاصة، حتى إن أمين الريحاني صرّح برغبته قائلاً: «إن أمنيتي أن أرى قبل أن أموت قاموسًا عربيًا نظيفًا»[٢٧]، وقد جارته في ذلك مي زيادة إلى حدّ أن طرحت خطوات تصنيف المعجم العربي الموعود من خلال هيئات أو مجامع مختصة، فنحن مضطرون إلى خلق عمل لم يسبقنا إليه أحد؛ ذلك أنّ المعاجم العربية المتوافرة كمحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمنجد، والبستان، وغيرها ليست سوى نسخ مشذّبة عن المعاجم الأمّ الأصليّة، وأكثر ألفاظها وتعريفاتها سقيمةً، قد لا تصلح لزماننا هذا، ولا تطابق تعريفات الكلم المماثلة في المعاجم الأوربية.

المهم وضع معجم عربي جديد يرضي جمهور المتأدبين عبر اختيار الألفاظ المناسبة، وإهمال الحوشية، وتخطّي المعجميين الاختيار الشخصي للألفاظ في مداولاتهم الداخلية؛ إذ غالبًا ما تثبت الحاجة إلى أولية ما تركوه، وهذا ما أشار إليه

المستشرق «لين» Lein صاحب المعجم العربي الإنكليزي المشهور بقوله: «إن وضع معجم عربي يجمع بين دفتيه المولدات العربية، ويصدق عليه اسم المعجم، لا يمكن أن يؤلفه إلاّ جمهورٌ عديد من العلماء ساكنين في ديار أوربا... ويعاونهم علماءُ مقيمون في ربوعٍ مختلفة من آسيا وأفريقيا، فيكون منهم من يغترف من مناهل الأسفار، ومنهم من ينتفع من الإفادات التي لا يعرفها إلا بنو العلوم الإسلامية»(٢٨).

وكان للمجمع وللهيئات الأكاديمية دور بالمساعدة في تصحيح مواد بعض المعاجم العربية، أو مراجعتها، أو القيام بنشر معاجم مختلفة، مساهمةً منها في تلبية الضرورات الثقافية، وتجسيدًا لصدق دورها اللغوي، كما تناول المجمع العلمي العربي أغلب هذه المعاجم بالدراسة والنقد والتقييم الموضوعي؛ لما في ذلك من خدمة للغة تقعيدًا تارةً وتطويرًا تارةً أخرى، ودارت مناقشاتٌ وردود حول النقد والمراجعة، ربّما تبعتها مداخلات واستطرادات طالت، تدور كلّها في فلك خدمة المعجم العربي.

ونشير لبعض نشاط المجمع العلمي إزاء جهود بعض الأعلام من العرب والمستشرقين، الذين صنّفوا معاجمهم في اللغة العربية الفصيحة، واللهجات العامية.

١ - معاجم اللغة العربية الفصيحة:

نعرض فيما يأتي بعضها، منها:

معجم الحيوان: لأمين باشا المعلوف ١٩٠٨.

أمين المعلوف أول من بحث عن الألفاظ العربية للحيوان، متحريًّا ما يقابلها من الأسماء العلمية، حتى صار مؤلفه جديرًا بأن يدعى معجمًا ضابطًا لبعض أسماء هذا القسم من الأحياء. وكان هذا العلامة قد نشر أبحاثه تباعًا في مجلة المقتطف باسم «معجم الحيوان»، إلى أن جُمعت وطُبعت ووُزّعت هديةً على مشتركي المجلة. والمؤلف مِنْ أنصفِ العلماء لكلّ أصحاب الأسانيد الذين اقتبس عنهم، سواء أكانوا على قيد الحياة، أم مِمّن طواهم الموت، ونراه ينقل عن معجم الحيوان لمحمد شرف المطبوع سنة ١٩٢٨ استعمال لفظة: غثراء لأحد أنواع الضباع، ولفظة كبع: للحوت المسمى جمل البحر، ويشير إلى هذا الإسناد، على حين أنّه متأكدٌ كلّ التأكيد أن الدكتور شرف نقل إلى مُعجمه عشراتٍ من ألفاظ معجم الحيوان المنشور في المقتطف. - العائد للمعلوف نفسه - دون ذكره من جملة الأسانيد التي اعتمدها، بل تخطاه إلى الأسانيد الأصلية الأمّ التي لقي المعلوف في مراجعتها عرق القربة، وهذا لا يجوز بين العلماء(٢٩).

معجم الألفاظ الزراعية: لمصطفى الشهابي، ١٩٤٣.

معلومٌ أن الشهابي اهتمّ بموضوع المصطلحات الزراعية بأنواعها، حتى تأتّى له إصدار معجمه الزراعي، وأهدى منه نسخة إلى الأب أنستانس الكرملي راغبًا إليه موافاته على ما في المعجم من هفوات؛ كي يتلافاها في الطبعة الثانية، وأجابه بردّ طويل، أطرى فيه على المعجم، ذاكرًا رأيه في بعض المصطلحات الواردة، فرأى الشهابي صواب بعضها وخطأ بعضها الآخر، ولمّا كان الرد والاستطراد والمداخلة مفيدة نشر ذلك في مجلة المجمع، مما يعني تبنّيها لموقف الشهابي الذي ذكر أمام كلمة: Abricotier مشمش، وأمام كلمة: Poisson سمك، فكان ردّ الكرملي أن Abricotier المشمشة؛ أي شجرة المشمش، إنما: Abricotiers بالجمع فهي المشمش عمومًا.

وينهي الشهابي قوله بأن العلماء لا يتقيدون بجموع الكثرة أو جموع القلّة في أبحاثهم، ولا لزوم لمثل هذا القيد في مثل معجمي الزراعي العلمي، وقد اتّبع مجمع اللغة العربية بالقاهرة من بعدي هذه الطريقة التي تعدّ أصلح من غيرها لأسباب يطول شرحها(٣٠).

معجم المصطلحات الطبية: لكليرفيل: تعريب خاطر وخياط والكواكبي ١٩٥٣.

وضع هذا المعجم باللغات الفرنسية والإنكليزية

والألمانية واللاتينية أصلاً، وانكبّ على ترجمته وتعريبه مرشد خاطر، وأحمد الخياط، وصلاح الدين الكواكبي، فغدت العربية اللغة الخامسة فيه، بهدف تدريسه لطلاب كلية الطب في جامعة دمشق، والنسخة الأمّ تحوي ١٤٥٣٤ مصطلح طبيّ علميّ.

وقد جعلت اللجنة ترتيب المعجم، وهو على الحروف الفرنسية من اليمين إلى اليسار، وكان الأفضل عكس ذلك، كما درج عليه مصطفى الشهابي في معجمه الزراعي.

وفي الأسلوب قالت «اللجنة»: إنها تتحرى المعنى الصحيح لكل مصطلح بانتقاء الألفاظ العربية الفصيحة من أيّ ترجمة سابقة، أو وضعها ترجمة مستعينة ببعض طرق الاشتقاق المقرّرة لأسماء الآلات والأمكنة، وإن كانت الكلمة مصدرًا لعمل ترجمتها بالفعل الماضي، كما درجت على اتخاذ وزن فعل للدلالة على المرض، ووزن استفعال للدلالة على الاستشفاء، وكذلك فعول وفعولة للكلمات المنتهية بالكاسعة(٣١).

أمّا المنهج فيظهر للمتصفح لمصطلحات المعجم الطبي أن كلاً من الأساتذة الثلاثة(٣٢) قد التزم نهجه القديم الذي درج عليه، فجاء المعجم جامعًا لطريقة كلٍّ منهم لا موحّدًا لها، فيلمح التمسك بالنحت في كلماتٍ هي في غنى عنه، ويرى أخرى اجتنب فيها النحت على حين هي أولى به، كما يجد كلماتٍ لم يسبق لغير واضعها أن استعملها، ولم يجاره في استعمالها له زميله في المعجم كاستعمال: كريرات وكريضات (منحوتتين من كريات حمر وكريات بيض) في صيغة الجمع، وكريرة وكريضة في صيغة المفرد.

واستعمالهم : دور لاشقي، ودورة الإنتاج، واسطوانة شبغرية، وتركهم ألفاظ المجمع العلمي المقابلة: دورٌ لا تزاوجي، ودورة تناسلية، واسطوانة سمعية.

إلى ما هنالك من عشرات الألفاظ الواردة في المعجم، ولذلك يجد الباحث صيغًا عربية متعددة للفظ الأجنبي الواحد، مما يورثه شيئًا من الارتباك حين يحاول الاستفادة من المعاجم الطبية أو العلمية المتخصصة باللغة العربية نظرًا لحداثة هذا الموضوع في المجال المجمعي عندنا(٣٣).

المعجم الوسيط في اللغة العربية: لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٩٦٢.

يحق لمجمع اللغة العربية بالقاهرة الاعتزاز بمعجمه الوسيط تمثيلاً للأهداف التي أسّس من أجلها المجمع، وتأصيلاً لسلامة اللغة العربية، بغية جعلها وافية بمطالب العلوم والفنون، وملائمة لحاجات العصر الحاضر، وذلك باتخاذه القواعد القياسية – التي تحمي اللغة – نبراسًا في تصنيفه المعجم الوسيط، الذي يمثّل أحدث معجم في العربية؛ لما يجتمع فيه عن غيره من خصائص ومزايا: فمن قبول المعاني الحديثة لبعض الأفعال: كبرّر وتطوّر وركّز، أو لبعض الأسماء: كالشخص والعائلة والفنان والميزانية، أو إجازة النسبة إلى الجمع كأخلاقي ودولي وإحيائي ووظائفي، أو التركيب المزجي والنحت، كبرمائي ولا أخلاقي ومجوقلي وتحتربة (أي تحت التربة)، أو إيراد كلماتٍ محدثة: كالشيوعية والاشتراكية، والقومية، والابتداعية، أو إثبات كلماتٍ معرّبة حديثة أو قديمة: كتكتيك، وبنكنوت، وبدروم، وبيرق، ونوط.

وعليه فقد طبق مجمع اللغة العربية بالقاهرة فنّ تصنيف المعاجم الحديث أحسن تطبيق، وأحكم ترتيب وتبويب، وذلّل الصعاب الصرفية والنحوية، ويسّر الشرح وضبط التعريف، وبكلمة فقد ظهر بلغة العصر وروحه، وبرهن على أنّ باب الاجتهاد في اللغة مفتوحٌ، وأن اللغة العربية استعادت في القرن العشرين حياتها وحركتها التي افتقدتها منذ عدة قرون(٣٤).

معجم الطحانة والخبازة والفرانة: لمكتب التنسيق بالرباط ١٩٦٨.

وأخيرًا هذا المعجم جديدٌ من نوعه يتناول مهنة تتوقف عليها أسباب الحياة، وأعني الأغذية، وعلى رأسها الحنطة والدقيق من طحن ونخل ونخب وعجن وخبز.. إلخ، وهو عملٌ طريف في جديّته منطبقٌ على الواقع والمشاهدة والمعاينة.

وقد رغب مكتب التنسيق والتعريب في الرباط إلى المجمع العلمي العربي مراجعة النسخة المطبوعة على الطابعة - قبل دفعها إلى دار النشر - وهي تحوي من المصطلحات الجديدة الجديرة بكلّ تقدير لمن عمل على وضعها وانتقائها وترتيبها وتنسيقها، فأتت ملائمةً للغرض المنشود بعد رأي العين لأجزاء الآلات والأجهزة المختلفة في أكبر مطحنة حديثة في المغرب وأرقاها وأكملها تجهيزًا في زيارةٍ دراسية - لمصنفي المعجم - لمطاحنها، تحقيقًا وتدقيقًا وتفهّمًا للغرض الذي ابتكرت من أجله.

وقد لبّى المجمع العلمي دعوة استشارته، ذاكرًا ملاحظاته على المصطلحات المقترحة خدمةً للغة العربية أولاً وللمعجم نفسه ثانيًا، فأورد: Granulation يقابل التحثير بالحاء، والطحن بالمنحاز بدلاً من النحز فقط. وفي التعريف يقال الدق بالمنحاز أي بالهاون.

وأورد في Rendement مردود، واختلف في هذه الكلمة والأفضل: المرجوع.

وأورد في يقابلها الكركرة.

وما عدا الهاون والمدق يترك لما يستجد من آلات السحن... إلخ.

وعليه فعمل المكتب مشكورٌ لنشاطه الجديد في مجال المعاجم العربية(٣٥).

٢ - معاجم اللهجات العربية العامية :

إن البحث في موضوع الألفاظ العامية عالجه كثيرون من أعلام العرب في مصر وبلاد الشام، وألّفوا فيه الرسائل، وكتبوا المقالات الطوال، كلّ فيما خصّ قومه، ويرجع إلى أهل بلده، ومن البدهي أن تكون فائدة هذا النوع من المعاجم مقصورة في الغالب على أهل البلد الذي كتب المصنف بلهجتهم، وسنعرض لنماذج معجمية عامية تناولها المجمع العلمي العربي بالدرس لتبيان الغث من السمين في اللغة العربية.

معجم الحضارة : لمحمود تيمور ١٩٦٢.

جاء معجم الحضارة حلقةً جديدة من حلقات التصنيف المعجمي القائم على الجهد الفردي للأعلام، وضعه تيمور من خلال تتبعه ألفاظ الحياة العامة، وجمعها فيه بعد تمحيص وانتقاء ما يمكن، فبلغت ألف مصطلح تقريبًا مع مرادفاتها بالفرنسية والإنكليزية، وقد اختارها من مجالات المجتمع المختلفة من صحافةٍ ومسرح ورواية وغيرها، وعالجها لفظًا لفظًا.

فكلمة «بدروم» الشائعة تقابلها Sous-sol بالفرنسية، مع ترجيح مصطلح «السرداب» عليها، ثم يقابل بين معاني لفظة: القبو والسرداب والبدروم مشيرًا إلى مجالات استعمالها في البلاد العربية.

هذا وتعرض تيمور بعمله هذا إلى انتقاد بعض الأدباء ومنهم مصطفى الشهابي - عضو المجمع العلمي العربي - ممن يرون في انصرافه لمعالجة ألفاظ الحياة العامة تأخيرًا بالكمّ والكيف في إنتاجه الأدبيّ المشهور(٣٦).

المحكم في أصول الكلمات العامية: لأحمد عيسى ١٩٤٤.

جمع فيه المؤلف كثيرًا من الألفاظ العامية وجهد في ردّها إلى أصولها أعجمية كانت أم عربية، وأشار في مقدمة المحكم إلى تاريخ اللحن ومدى انتشاره في اللهجة العامية المصرية مستعينًا بآراء الأعلام: كالسيوطي وابن فارس وسواهما.

يقول شفيق جبري - عضو المجمع العلمي العربي - في ذلك في بحث ممتع في محاولة تأصيل الألفاظ عربيًا أو مقارنتها لغويًا، وأنّ استمرار تداولها يميّزها بالدلالة الواضحة على قوة الحياة فيها بين صفوف العامة أحقابًا طويلة لم تفنَ معها.

فمن قول العامة في مصر «بظرمت» المسألة: أي أخفقت، وردّها المؤلف إلى لفظة «برم» الفصيحة: أي سئم، ثم أقحمت العامة الظاء «فغدت: بظرمت، وهذا تحليلٌ فيه شيءٌ من التعسّف.

ومن هذه الكلمات العامية ما لحقها شيء من الإبدال، ومنها ما لحقها شيءٌ من الحذف، ومنها ما بقي محافظًا على أصله الفصيح ومعناه، فبعض هذه الألفاظ جهد الدكتور عيسى في ردّها إلى أصولها اجتهادًا لم يظهر عليه أثر التكلّف، على حين كان اجتهاده في بعضها الآخر عرضةً لكثيرٍ من التكلّف(٣٧).

معجم الألفاظ العامية في اللهجة اللبنانية: لأنيس فريحة، ١٩٤٧.

وهذا مصنّف آخر في سلسلة المعاجم العامية، ضمّ ألفاظ العامة في لبنان وشواردها، وجهد فريحة في تفسيرها وتحليلها، وعمل على إرجاع بعضها إلى اللغات السامية بأغمض مما فسّر وحلّل وقارن مع الإشارة إلى أن أربعين بالمئة من هذه الألفاظ مقصورٌ على أهل رأس المتن فقط.

فمن قوله: زفّ الرجل صاحبه: أي وبّخه، والزفّة: أي التوبيخ. وزقرة أي نظرة بغضب. وزقزق الأمتعة: أي نقلها إلى مكانٍ آخر... إلخ.

ثم يعرب المؤلف عن رغبته في تأليف قاموس عربي يودعه هذه الألفاظ العامية التي علّلها وفسّرها أو ارتاب فيها أحيانًا، هادفًا إلى أن يضع أمام الناس أنموذجًا لدراسات اللهجات العامية: علّ في هذا أن يكون حافزًا لهم، وعندما تكون لدينا مجموعاتٌ صالحة نستطيع أن نجعل منها «قاموسًا علميًّا»؟؟؟ !

ويردّ عبد القادر المغربي - عضو المجمع العلمي - على هذا التصريح المروّج للهجات العامية المحلية بقوله: الغاية من هذا القاموس في جمع الألفاظ إحياء اللهجة العامية اللبنانية، وتسهيل أمرها وتوسيع نطاق التكلّم بها بين اللبنانيين، فتصبح لغتهم الحية العتيدة، وهذا يؤدي بالطبع على تمادي الأيّام وتعاقب الأجيال إلى جعلهم لا يفهمون اللغة العربية الفصيحة لإخوانهم العرب في سائر الأقطار.

فنحن على شك في أن يتمّ للمؤلف ما أراد، أو يصل إلى غايته، وبالفعل لم يضع أنيس فريحة فيما بعد أيّ قاموس عاميّ لاحقًا(٣٨).

قاموس العوام: لحليم دموس ١٩٢٤:

وضع دموس قاموس العوام هذا مضيفًا إيّاه إلى نظرائه في هذا المجال فضمّ كلماتٍ صحيحة عُدّت فاسدة عاميّة، أو كلماتٍ عامية فاسدة عدّت صحيحة، وأُخرى ذُكرت في كليهما، ولم يبيّن سبب ذلك، كما ذكر كلماتٍ على سبيل الترادف، أو اختيرت لمعنى معيّن، وأوضاعها اللغوية لا تساعد على ما أُريد بها هنا إلى غير ذلك مما لا يؤيده النقل ولا يسوغه القياس.

وقام سليم الجندي - عضو المجلس العلمي - بدراسة هذا القاموس ونقده، وأوضح بإيجاز وجه الصواب في كل كلمة، وأيده بالنقل الصحيح والدليل الراجح اعتمادًا على أمهات كتب اللغة كتاج الزبيدي، ونهاية ابن الأثير، وأساس الزمخشري، وصنّف الألفاظ على نوعين:

الأول: بيّن فيه ما عدّه دموس فاسدًا وهو صحيحٌ أصلاً: كاستمكن بمعنى أمكن، وبعج بمعنى شقّ، وغاط بدلاً من تغوّط، وقحف بمعنى جرف وجحف.. إلخ.

الثاني: ما عدّه دموس صحيحًا وهو فاسدٌ أصلاً: كالإجازة بدلاً من البسابورط والعصيدة بدلاً من البالوظة، والخرطوم بدلاً من بزبوز.. إلخ(٣٩).

٣ - المستشرقون والمعاجم

لا ننكر ما للمستشرقين من فضلٍ في نشر تصانيف الأقدمين السالفة، وتعميم فوائدها، ولولاهم لفقد جانبٌ عظيم من ثروتنا الفكرية ببقائه دفينًا مخطوطًا حيث هو مركون، وكانوا إذا نشروا

كتابًا تمسّك به المستعربون، حتى غالى بعضنا بنسبة سلامة كلّ ما يحققه المستشرقون دون تعقيبٍ أو استئناف، على أننا نرى في ذلك مبالغة بل غلوًّا، ونظن أنهم عرضة للنقد والتحقيق كسائر الناس لبلوغ صميم الحق؛ إذ لديهم هفوات لا تغتفر في جميع التصانيف التي نشروها، ولا يمكن بالتالي التعرّض لجميع هفواتهم، فهذا يدعونا إلى سفرٍ ضخم، على أن مالا «يبلغ كلّه لا يترك جله» وهذه بعض الأمثلة:

زيادات على المعاجم العربية تأليف :

أ. فانيليان Vanilian ١٩٢٣: جمع فيه المؤلف ألفاظًا كانت مبعثرة في عدة تآليف، لا يعثر عليها الباحث إلاّ بشقّ النفس، وفيه حسناتٌ وهفوات:

أمّا الحسنات فتصدير فانيليان لمعجمه بأسماء الكتب والأسانيد التي أخذ عنها، ووثّق المادة لفظةً لفظة كلّما استطاع إلى ذلك سبيلاً، واتّخذ نوعين من الحروف الضخم للأصل والدقيق للشرح.

أمّا الهفوات فهي كثيرة، منها:

- مشابهته دوزي في حذوه صف العامي والمبتذل والمولد والممات والفصيح في صف واحد، والعرب الفصحاء يأنفون من ذلك للخلط والجهل.

- عدم تقييمه الأعلام الذين ركن إليهم زمنيًّا وموقعيًّا وتصنيفيًّا، واعتماده على شرعة الأجانب، وإهماله جانب المصنفين العرب وأعلامهم، ثم خطؤه في إعجام اللفظة العربية أو عدم ضبطها إطلاقًا كالأدرة للمرض، أو جهله معنى الكلمة العربية فينقلها إلى معنى مبهم من تصوّره: كاسفريا للطعام. وهكذا فقد تذهب الهفوات بجودة العمل وحسنه إذا ما تكاثرت[٤٠].

المعجم العربي اللاتيني لفريتنغ الألماني: Freiting.

صنّف هذا المستشرق الألماني كتبًا كثيرة بالعربية، ونقلها إلى اللاتينية أو الألمانية، ومنها المعجم العربي اللاتيني، وفيه عثرات لا تحصى: حيث ذكر في مادة (ب ي ب ك) قال: «بيبن وزن زينب هو ضربٌ من الصفصاف عند أهل الأندلس، ويسميه غيرهم بازامك»، والكلمة (بيبن) ليست في كتابٍ عربي ثقة! بل إنه نقلها عن معجم غوليوس، الذي ينسب إلى ابن البيطار، إذ يذكر في باذامك: «بأنه الشجر المعروف في الأندلس باسم البنين، وهو صنفٌ من الصفصاف»، فقرأها غوليوس البيبن وأخذها فريتنغ عنه كذلك خطأً.

كما صحّفت في بعض النسخ الخطية بـ: «.. بتين وتبين وبنير ونبير ونبيز وبنيز إلى ما لا يحصى عدّه...» إلخ[٤١].

معجم مفردات ابن البيطار للدكتور لكلير: Dr. Lecterc:

إذا كان بين المستشرقين من يصحّف في ضبط الألفاظ فلن تجد للدكتور لكلير نظيرًا، فنقل لفظ ابن البيطار همقاق وجعله: «همقان» يقول: «همقان، أبو حنيفة: هو حبّ يشبه القطن يكون في جماعة كالخشخاش.. وتكون في جبال بلغار» والصواب: همقان: وجماجة، وبلعم (جبال في الأهواز).

ولو تتبعناه في مزالقه لوجدنا عنده ما لا يحصى، ويجب إعادة النظر بكتابه[٤٢].

البدء والتاريخ للمقدسي، نقله كليمان هوار Clement Huart الفرنسي:

وضع هوار عدة كتب، ونقل من التركية والعربية مؤلفاتٍ جمّة، ومنها البدء والتاريخ، للمقدسي، ومن هفواته: «وكان أبو مسلم يقول: يكفي الإنسان أن يختن نفسه مرة في السنة». فلا جرم في تصحيف الناسخ «.. أن يجنّن نفسه مرة في السنة».

وفي موضعٍ آخر: «وكان يخبز كل يوم ثلاثة آلاف قرف»، والصحيح البعيد عن التصحيف القول: ثلاثة آلاف قرص».

كذلك القول: «وأمر ببناء حائط سمرقند.. أن دحَمهم العدو»، والصحيح «أن دهمهم العدو».

وهكذا جاءت ترجمته تابعة لقراءته المغلوطة: لعدم رسوخه في العربية[٤٣].

ولهذا نقول إن المستشرقين مع تبحّرهم في لغة الضاد في حاجةٍ عظيمة إلى الاقتباس من نور لغويي العرب المعاصرين، وإلاّ حمّلوا لغتنا فظائع وشنائع لا نقبلها لها، ولأنهم مهما أتقنوها يظلّوا غرباء عن قوميتنا ولغتنا؛ إذ لهم قوميتهم الأصل ولغتهم الأم.

نخلص إلى أن إيجاد أصلح الألفاظ العربية للمعاني العلمية الدقيقة من الصعوبة بمكان؛ إذ ليس باستطاعة كلّ من اطلع على قواعد لغتنا الضادية، أو على أغلب ألفاظها إتقان هذا العمل الشاق، وقوامه أن يجتمع في المتصدي له اختصاصه بعلمٍ من العلوم ومعرفةٍ واسعة بلسان العرب وبألسنة العلوم الأجنبية، وركنه الأساسي اطلاع كاف على أصول الكلام الأعجمية والعربية على قدر المساواة، واطلاع على الطرائق المُثلى في نقل المصطلحات العلمية إلى اللغة العربية. وهذه الصفات لا تتمّ لعالم إذا هو لم يكن ميّالاً بطبيعته إلى متابعة هذه الموضوعات المضنية، وإذا هو لم يسلخ سنين طوالاً من عمره في تحرّي أجود المصطلحات لدقائق المعاني، وهذه الميزات توافرت بتفاوتٍ لدى المترجمين منذ عهد محمد علي الثقافي في مصر، وامتدادًا من ثمّ إلى بلاد الشام، حيث حمل هذا العبء المجمع العلمي العربي في دمشق منذ الربع الأول من هذا القرن، واضعًا، ومشاركًا، ومدقّقًا، وناقدًا، للمصطلحات والمعاجم والمصنّفات اللغوية العربية: فصيحها وعاميّها أملاً في تقويم منآد اللغة ومجاراتها للحياة العصرية الحاضرة، مما أشاع الثقة فيها وبمقدرتها على التجدّد، فظهرت معاجم وقواميس جديدة تعدّ بالعشرات، كما ساهم المستشرقون في هذا المضمار. ●

●●●

الحواشي

١ – العالم والإنسان: ٦٥.

٢ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٧/ ج١/ ٣٦.

إن الوقوف على المصطلحات المناسبة لمعاني الأشياء وإجادتها أمرٌ يتطلّب جهدًا طويلاً وثقافةً واسعة، ونعتقد أن الوحشة في بعض الألفاظ العربية لم تتأتَ إلاّ من طول هجرها، ثم إن البناء على أساسٍ لغويّ صحيح، على الرغم من المعاناة خيرٌ من السهل الفاسد، وأخيرًا على العالم البحث والتنقيب بالتعاون مع اللغوي وليس اختلاق الألفاظ مزاجيًا.

٣ – أنشئت مدرسة الألسن سنة ١٨٣٥ وجعل مقرّها في السراي، ويعود الفضل في تأسيسها إلى رفاعة الطهطاوي عندما تبنّى اقتراحه محمد علي الكبير بغية الاستغناء عن الأجانب من دواوين مصر، وضمّت المدرسة في أول عهدها ثمانين طالبًا من مختلف الأقاليم، يدرسون خمس سنواتٍ متتالية، ونصّت اللائحة الداخلية على تدريس اللغات العربية والفرنسية والإنكليزية والتركية والحساب والجغرافيا والتاريخ وتخرجت فيها الدفعة الأولى سنة ١٨٣٩ ليلتحقوا بدواوين الدولة وإداراتها بعد أن ترجموا كتبًا في التاريخ والأدب، قام على إصلاحها أستاذهم رفاعة الطهطاوي، ثم تقدّم إلى مطبعة بولاق، فتطبع وتنشر كتبًا يقرؤها المدرسون والطلاب، وذلك أن بعضهم عيّنوا أساتذة في مدرسة الألسن نفسها.

وأسست لجنة تنظيم التعليم قلم الترجمة سنة ١٨٤١: إذ رأت أن ترجمة كتب العلوم والفنون ليست مقصورة على معرفة اللغة فحسب، بل متوقفة على الإلمام بالعلوم والفنون المترجمة كتابةً وطباعة. وبعد تولّي الخديوي عباس الحكم أجهز على المدرسة والقلم حتى اقتصرا على قسمين للترجمة أحدهما تركي والآخر عربي ألحقا بديوان المدارس سنة ١٨٥٠.

انظر: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي: ٣٨ و٤٤.

٤ – تاريخ الترجمة والحركة الثقافية: ٢٠٧.

وقد أشارت مقدمات الكتب المترجمة إلى هذا التعاون المشترك بينهما، فهذا الشيخ مصطفى كساب في مقدمته لكتاب «نزهة الأنام في التشريح العام» يقول: «وترجمه من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية المترجم الحاذق الخواجة يوسف فرعون مع مصحّح مسائله ومنقّح دلائله... مصطفى حسن كساب».

٥ – تاريخ الترجمة والحركة الثقافية: ٢١٤.

أنستيتوت: بفتح الهمزة وسكون النون وكسر السين – أي مشورة العلوم وأكابرهم.

شمبرد وبيير: بفتح الشين وسكون الميم – يعني ديوان أهل المشورة الأولى.

الجرنالات: جمع جرنال، ويجمع بالفرنسية على Journaux /IQ/L وهي ورقات تطبع كل يوم تباع لسائر الناس، مأذونٌ فيها لأهل فرنسا القول ما يخطر لهم بحرية تامة.

٦ - كان يطبع من الكتاب الواحد ألف نسخة في أضعف الأحوال، ويوزع على معاهد التعليم ودواوين الدولة وعلى القناصل.

٧ - مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٤٥/ ج١/ ١٩.

٨ - هناك دار لبنان.. أعمالها موقوفة في أغلبها على تصنيف المعاجم والقواميس العربية والأجنبية ونشرها، ومعلومٌ كم يتطلب ذلك من جهدٍ لغويّ.

٩ - مجلة المجمع العلمي العربي، مج ١٣/ ٧/ ٢٧٦.

١٠ - ومن المصطلحات التي وضعها بعض اللغويين أو بعض الهيئات المجمعية في بدايات نشاطهم نذكر أن:

إبراهيم اليازجي: وضع نحو ٥٥ مصطلحًا لم يعش منها سوى ٢٠ مصطلحًا فقط.

أنستاس الكرملي: ٦٠ مصطلحًا لم يعش منها سوى ١٨.

أحمد تيمور: ٣٠ مصطلحًا لم يعش منها سوى ١٢.

أحمد رضا: ١٢٣ مصطلح لم يعش منها سوى ١٤.

نادي دار العلوم: ١٢٣ مصطلح لم يعش منها سوى ٨٠.

المجمع العلمي العربي: ١٤٧ مصطلح لم يعش منها سوى ١٢٠.

المجمع العلمي العراقي: ٢٣٠ مصطلح لم يعش منها سوى ٢٠٠.

انظر: مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٤٠/ ج٢/ ١٨٢.

١١ - مجلة المجمع العلمي العربي، مج٢/ ج٩/ ٢٨٣.

وقد صرّح الدكتور يعقوب صرّوف أنّه غير راضٍ عن اهتمام بعض أعضاء المجمع العلمي في دمشق بترجمة الألفاظ التي لا مرادف لها عندنا؛ لأنه لا يرى موجبًا لذلك.

١٢ - من المصطلحات الدّالة على الأعيان الأجنبية Frein، وهي أداةٌ لتوقيف العمل، نجد أن المجمع العلمي وضع لها كلمة «الكمّاحة» المشتقة من الكمح؛ أيْ ردّ الفرس باللجام. وعدم اطلاع الكثيرين على ذلك حملهم على وضع تسمياتٍ أخرى لهذه الأداة نظير «الموقف» في المعجم العسكري العراقي، والماسك في المعجم العسكري السوري الأول، و«المكبح» أو «اللجام» في المعجم الفرنسي العربي التجاري، و«الحكمة» في معجم بلّو اليسوعي، و«الضابطة» و«الكابحة» في المعجم الإنكليزي لأنطون إلياس، و«الميقف» في أحد الكتب الصناعية، و«الفرملة» في مجموعة مصطلحات مجمعنا العربي، و«المعوقة» في الجزء الحادي عشر من مجلة مجمعنا كذلك، وأخيرًا «الفران» تلفظ بالإمالة، وهي الكلمة المعرّبة الدارجة اليوم في بلاد الشام. هذه أحد عشر اسمًا عربيًا ومعرّبًا أطلقت على أداةٍ واحدة لعمل واحد، لذلك فالحلّ هو الإسراع في وضع معجمٍ أعجميٍّ عربي واحد موحّد.

انظر: مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٥/ ج٣/ ٣٥٤.

١٣ - مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٢/ ج١/ ٩٨.

قدّم مصطفى الشهابي بحثًا عن طرق وضع المصطلحات العلمية الزراعية، وقدم مصطفى نظيف بحثًا عن وضع مصطلحات علم الطبيعة، وعبد الحليم منتصر بحثًا عن مصطلحات علم النبات، ومصطفى الفراوي بحثًا عن مصطلح العلوم تاريخيًّا.

١٤ - مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٦/ ج٤/ ٦٧٩.

١٥ - مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٢/ ج١/ ٩٩.

١٦ - المصدر نفسه.

وكان هنالك ثلاثة اتجاهات بشأن التعليم العالي وإقرار مصطلحاته: أولها الإبقاء على التدريس الجامعي باللغة الأجنبية، وثانيها توسيع التعريب توسيعًا زائدًا، وثالثها عدم اللجوء إلى التعريب إلاّ عند الضرورة وهو الأفضل.

١٧ - ضمّ المؤتمر وفود المجامع العلمية اللغوية لكلٍّ من مصر وسوريا والعراق، وحضره مراقبون من الأردن والسعودية ولبنان وليبيا وتونس.

١٨ - هم السادة مصطفى الشهابي، ورئيف أبي اللمع، وجميل صليبا، وعبدالله العلايلي، وجواد علي، وحسني سبح، وقدري طوقان، ومرشد خاطر، وأسعد الحكيم.

وقد رفعوا توصية إلى جامعة الدول العربية بمتابعة ما قامت به سنة ١٩٥٥ من جمع المصطلحات العلمية وطبعها في كتب وتعميمها على البلاد العربية.

١٩ - مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٢/ ج٤/ ٥٧٩.

ومن القرارات القياسية نذكر الأوزان: «فعالة» الدال على الحرفة نظرًا لاتساع العلوم، و«فعلان» الدالّ على الاضطراب في الكيمياء خاصة، و«فعال» الدالّ على الأمراض، و«فعيل» الدال على الصوت، وكم هو كثير، و«مفعلة» ومفعل ومفعال الدالّ على أسماء الآلات، وكذلك الاشتقاق من أسماء الأعيان للضرورة في لغة العلوم المستحدثة خاصة، وهناك قرارات تتعلق بالتضمين وأفعال المطاوعة، مثل «انفعل وتفعل وفاعل وفعلل..»إلخ، إضافة إلى ملحقات الأصول العامة للمصطلحات العلمية مع تفضيل الكلمة الواحدة على الكلمتين، ولم يغفل موضوع النسبة إلى جمع التكسير أيضًا، واعتماد صيغة «مفعلة» لمكان وجود الشيء بكثرة، وصيغ مختلفة لكلماتٍ لم تسمع جموعها.

٢٠ - أبقى المجمع على كتاب الأعلام بحروفٍ عربية مع ذكرها بالحروف اللاتينية بين قوسين، مع المحافظة على جميع المعربات القديمة. كما هي واردة سابقًا في كتب التراث، أما المعربات الأجنبية الحديثة لأسماء البلدان والأعلام فالأشهر أن تكتب كما تنطق، وعليه أقرّ المجمع إدخال: ب مقابل P، وإدخال ف مقابل V كلّ بثلاث نقط، وكذلك الواو مقابل (O، OU، U) وكتابة الغين مقابل G.

لكن المصريين يكتبونها «جيمًا» لخفة لفظ لهجتهم لها.

٢١ – فكلمة Géographie مثلاً منحوتة من (Géo) ومعناها الأرض، Graphie ومعناها وصف الكتابة، فتكوّن الكلمتان لفظة واحدة تعني وصف الأرض، وذلك مستفيضٌ باللغات الأجنبية ولا سيّما في المصطلحات العلمية.

٢٢ – اللواصق قسمان: السوابق جمع سابقة Préfixe، واللواحق جمع لاحقة Suffixe، ويدعوها بعضهم الكاسفة، وهي كثيرة في اللغات الأوربية؛ إذ تبلغ الستين لاصقة، فلو أضيفت إلى ثلاثمائة كلمة لاستحدثنا ثمانية عشر ألف مصطلح جديد.

٢٣ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ١٣/ ج٩/ ٣٠٠.

انظر أيضًا: مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٨/ ج١٢/ ٧٤٦.

٢٤ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٧/ ج٢/ ١٧٨.

٢٥ – فهرس الألفاظ الموضوعة والمعربة في المجمع العلمي العربي في دمشق.

٢٦ – اللسانيات واللغة العربية: ٣٩١.

٢٧ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج٥/ ج٦/ ٢٧٨.

٢٨ – المصدر السابق: ٢٩٠.

٢٩ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ١٣/ ج١/ ٥٩.

٣٠ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٢٣/ ج٢/ ٢١٩.

٣١ – تجدر الإشارة إلى أن كلية الطب في الجامعة السورية هي الوحيدة التي تدرس الطب باللغة العربية اليوم في الوطن العربي، وكان سبقها في هذا المضمار مدرسة قصر العيني بمصر والكلية السورية في بيروت في القرن الماضي.

٣٢ – إن مرشد خاطر من خريجي الجامعة اليسوعية في بيروت، وأحمد الخياط من طليعة المتقدمين في الطب، وصلاح الدين الكواكبي في الصيدلة، طبع كتابه في المصطلحات العلمية خمس مرات.

٣٣ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٩/ ج٢/ ٢٢٧.

٣٤ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٨ (١٩٦٣)، ج١، ص ٦٨.

٣٥ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٤٤/ ج٤/ ٦١٤.

٣٦ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٦/ ج٣/ ٩٧٠. ومج ٣٧/ ج٤/ ٥٤١.

٣٧ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ١٩ (١٩٤٤)، ج٦، ص ٢٦٠.

٣٨ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٢٣/ ج١/ ١١٨.

٣٩ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج٤/ ج٤/ ١٣٨.

٤٠ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج٤/ ج١٠/ ٤٥٢.

٤١ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ١٤/ ج٦/ ٢٣٦.

٤٢ – المصدر السابق، ص ٢٤٠.

٤٣ – مجلة المجمع العلمي العربي، مج ١٤/ ج٦/ ٢٤٤.

المصادر والمراجع

الشيّال : جمال.

– تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٣م.

صروف : فؤاد ، صروف : يعقوب.

– العالم والإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٠م.

الفهري : عبد القادر الفاسي.

– اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٦م.

كحالة : عمر رضا.

– فهرس الألفاظ الموضوعة والمعربة في المجمع، مطبعة الترقي، ١٩٦٣ – ١٩٧٢.

المجمع العلمي العربي.

– مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٣٧، ج١؛ ١٩٦٢م.

– مجلة المجمع العلمي العربي.

مج ٢، ج٩، ١٩٢٢م.

مج ٤، ج١، ١٩٢٤م.

مج ٤، ج٤، ١٩٢٤م.

مج ٥، ج٦، ١٩٢٥م.

مج ٦، ج٣، ١٩٢٦م.

مج ٨، ج١٢، ١٩٢٨م.

مج ١٣، ج١، ١٩٣٣م.

مج ١٣، ج٧، ١٩٣٥م.

مج ١٤، ج٦، ١٩٣٦م.

مج ١٩، ج٦، ١٩٤٤م.

مج ٢٣، ج١، ١٩٤٨م.

مج ٢٣، ج٢، ١٩٤٨م.

مج ٣٢، ج١، ١٩٥٧م.

مج ٣٢، ج٤، ١٩٥٧م.

مج ٣٥، ج٣، ١٩٦٠م.

مج ٣٦، ج٤، ١٩٦١م.

مج ٣٧، ج٢، ١٩٦٢م.

مج ٣٧، ج٤، ١٩٦٢م.

مج ٣٨، ج١، ١٩٦٣م.

مج ٣٩، ج٢، ١٩٥٣م.

مج ٤٠، ج١، ١٩٦٥م.

مج ٤٠، ج٢، ١٩٦٥م.

مج ٤٤، ج٤، ١٩٦٩م.

محاكاة شعراء العربية في شبه القارة الهندية (الهند - باكستان)

الشعر العربي التقليدي

بقلم الدكتور/ عبد الكبير محسن
الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد - باكستان

أكبَّ شعراء شبه القارة الهندية (باكستان والهند) على ما وصل إليهم من الشعر العربي التقليدي، فطالعوه، ووقفوا على سماته وخصائصه، وتعرّفوا أفكاره وظواهره؛ لأن جلّهم تخرجوا في المدارس الدينية، التي كانت تدرس ضمن مقرراتها كتب الأدب العربي القديمة والمجموعات الشعرية؛ مثل المعلقات السبع، والمفضليات، وحماسة أبي تمّام - ولا تزال مناهج المدارس والأوساط الدينية تضمها - وكان لمعرفتهم خصائص الشعر العربي وأغراضه الفكرية انعكاسات على شعرهم أنفسهم، فجاء متسمًا ببعض السمات التي امتاز بها شعر العرب القديم، وهذا طبيعي؛ لأن لأدب كل قوم خصائص تمت بصلة إلى تقاليدهم وعاداتهم وطراز معاشهم وما إلى ذلك، ويتأثر الأدباء بما يطلعوا عليه من آداب، ويظهر تأثرهم جليًا فيما ينظمون من شعر، أو يدبجون من نثر.

وشعر شبه القارة الهندية، الذي قرضه شعراؤها باللغة العربية لم يخل من أثر الشعر العربي القديم، ويبدو ذلك واضحًا في تقليد شعراء العربية في شبه القارة شعر العرب القدامى. ولهذا الطابع التقليدي جوانب ونواحٍ نكشف عنها في هذا البحث. ويمكننا أن نقسّم هذه الجوانب إلى ظاهرتين: الشكلية والفنية.

أما التقليد من ناحية الظاهرة الشكلية فيظهر في استخدام الشعر العربي الموروث أسماء الإناث التي هام بها الشعراء، وجرى بها التشبيب، وأسماء الأماكن التي جاء ذكرها في معرض التشبيب، والتعبيرات التي تعوّد الشعراء على استخدامها في هذا الصدد. ومن أسماء الإناث التي تكرّر ذكرها لديهم، وتزينت بها مطالع قصائدهم، سعاد، وسلمى، وسليمى، وليلى، وأميمة، وسعدى، وزينب، وفاطمة، وغيرها. إنّ ورود هذه الأسماء شائعٌ في الشعر العربي في عصوره المختلفة. ولو سلّمنا بوجود حيّ

لحاملات هذه الأسماء التي وردت في الشعر العربي في عهدٍ ما، لما كان التشبيب بذكرهن فيما بعد إلا نوعًا من تقليد الأولين، وجريًا على سنتهم الشعرية.
والشواهد على ما قلنا كثيرة، يستطيع أن يطلع عليها كلّ من يطالع دواوين العرب الشعرية، قديمها وحديثها. وقدِّر لنا يومًا قراءة ديوان أبي نواس لجمع النماذج فوجدنا فيه ما قد يروي غليلنا، مع أنه من حاملي لواء الثورة والتجديد في الشعر في العصر العباسي الأول، ومن المتحررين من الأغلال التي فرضها الشعراء قبله على أنفسهم، ونثبت للقارئين بعض النماذج من شعر أبي نواس التي تشير إلى أن الشعراء العرب كانوا يبدؤون قصائدهم، مهما كان غرضهم من نظمها، بالتشبيب وفق نهج خاص، يتبعه كل الشعراء، فتبرأ منه أبو نواس قائلاً:

تركتُ الربع لا أبكيه والأطلال والرسما

ولا أبكي على لَيْلَى ولا سُعدى ولا سلمى(١)

ووجدناه في موضعٍ آخر يخالف ما قاله في البيت السابق، فيذرف الدمع عندما يلم بدار زينب، في قوله:

ما مررنا بدار زينب إلا

فضحَ الدمعُ سِرَّنا المكتوما(٢)

ولعل ذكر اسم ليلى يعدّ أكثر الأسماء التي تكررت في أشعار العرب، وبقراءة ديوان حماسة أبي تمام مثلاً ندلّل على صحة ما نقول.

كما تكررت هذه الأسماء في الدواوين الشعرية في عصور الأدب المختلفة.

التقط الشعراء من شبه القارة، الذين ينظمون باللغة العربية، هذه الأسماء الموروثة واقتفوا بهذا الصدد أثر الشعراء العرب، فالتزموا في أشعارهم النمط العربي التقليدي، وهذا أحد الأدلة على تقليد هؤلاء للشعراء العرب.

والشواهد على هذا غير قليلة نذكر منها قول الشاعر:

لِسلمى أرانا الله مولاي دارَها

عوالم حُسْنٍ ما رأينا دِيارها(٤)

وقول غيره:

سُعاد سافرت وبقيتُ وحدي

أقاسي نارَ هجرٍ وابتعاد(٥)

ومن ذلك قول الشاعر:

وذكراك سعدى كيف يحدث بعده

خفوق فؤاد واضطراب طبيعة(٦)

وقول غيره:

ما للملاح أرى سعدى وسلماها

ورُدَينهَا وسعادا ثم ليلاها(٧)

أما الأماكن التي تضمن الشعر العربي القديم ذكرها فهي مساكن هؤلاء العشيقات، عمرت بهن برهةً من الزمن، ولما ظعنّ منها تحولت إلى أطلالٍ أبكت الشعراء كثيرًا. ومن ضمنها دارات العرب التي تنوف على مائة وعشر (٨). نهج القدامى من الشعراء العرب على ذكر بعضها في أبيات التشبيب والتغزل، ومن هذه الأماكن والدارات ما يأتي: دخول، حومل، عقنقل، جُلجل، ذو سلم، إضم، كاظمة، رضوى، زوراء وغيرها.

كثر الحديث عنها في شعر العرب، وعنهم أخذها شعراء العربية في شبه القارة. كما أن هناك كلمات – غير أسماء الأماكن – أطلقها القدامى من الشعراء العرب، وتكرّر استخدامها في العصور التالية، على مواضع الحبيبات مثل: رَبع ورُبوع وَرُباع وحمى وديار ودار وغيرها. وهاهي بعض الشواهد:

بـأضيـع مـن عـيـنـيك لـلـدمـع كـلـمـا

تـوهـمـت ربـعًـا أو تـذكـرت مـنـزلا(٩)

ألا حَـيّ الـديـارَ بـسـعـد إنـي

أحب لـحـب فـاطـمـة الـديـارا(١٠)

ألا قـل لـسـكـان وادي الـحـمـى

هـنـيئًا لكم في الجنان الخلود(١١)

ونذكر ثلاثة أبياتٍ أيضًا من شعر أهل شبه القارة:

طوبى لكم أيها الهُيام فاجتمعوا

زوروا ولـوعـا دمى نجد بأعلاها(١٢)

والـربـع مـرآة وهـن عـكـوسـهـا

والـعـكس مـنـهـا لا مـحـالـة ذاهب(١٣)

فـيـا ريـح الـصـبـا عَـطـفًـا ورِفـقًـا

إلـى ذاك الـحِـمَـى بـلـغ سـلامـي(١٤)

وكثيرٌ كذلك الشعر الذي يتضمن ذكر الأماكن والدارات التي تقدّم ذكرها، فعلى سبيل المثال نذكر ثلاثة أبياتٍ من إنتاج شبه القارة:

لا تسـألـوا عـن ضـرامٍ شبَّ فـي كـبـدي

هـذا الـنـسـيـم مـن الـزوراء يـشـعـلـه(١٥)

خـلـيـلـيَّ هـل هـاتـان دارة جـلـجـل

ودارة سـلـمـى فـي قـفـاف عـقـنـقـل(١٦)

فـالـثـت حـمـاك الـلـه عـن مسقط الـردى

«بسقط اللوى بين الدخول فحومل»(١٧)

تكونت لدى الشعراء العرب، لما تناولوا حديث الحب ولوازمه، تعبيراتٌ أصبحت تقليدية لترددها في أشعار جميع عصور الأدب، ولما وجدنا لها أثرًا في شعر شبه القارة قررنا أنه داخلٌ في سلك التقليد وعددناه جزءًا من الظاهرة الشكلية للطابع التقليدي الذي بدأنا به هذا البحث.

بعض هذه المصطلحات مختص بالعاشق لدى الشعراء العرب القدماء مثل المُتَيَّم والصَبّ والمبتلى والهائم وأخي الصبابة. واختصّ بعضها الآخر بمن تزين بهن الشعر – شعر كلّ قوم – وفتن بهن الشعراء، وتشوّقوا إليهن شعرًا، وشببوا بهن في مستهل القصائد مهما اختلفت أغراضها. ولهؤلاء الحبيبات حظٌّ لغوي موفور، حيث أطلقت عليهن تعبيرات وكلمات رددها الشعراء، وحاكى بها الخلف السلف. ومما شاع في الشعر العربي بهذا الصدد: غزلان، ظباء، آرام، بقر الوحش، ظبية البان، أو الأيك، أو الوعساء، ورقاء، غصن البان، المهى، رشا، وهَلُمَّ جرًّا.

والعاشق الشاعر أول ما يفتن به من حبيبته عيناها؛ لذلك كان لها النصيب الأكبر من الشعر، فشبهوها بأنواع من السلاح، كسيفٍ وسهم، ونسبوا إليها قتل العاشقين، وجعلوها حتوفًا، وشاع تركيب عين مريضة أو لحظٍ سقيم في شعر العرب. ولكل ما تقدّم ذكره شواهد كثيرة من شعر العرب قديمًا وحديثًا. ومن شعر أهل شبه القارة، وقد قلّدوا في ذلك الشعراء العرب، وحاكوهم، وجروا على نمطهم، وحذوا حذوهم، فنحيل القارئين للاطلاع على تلك النماذج إلى ديوان غلام علي آزاد، والعدد الخاص بالمدائح النبوية من مجلة «الرشيد»، التي أنتجها قرائح شعراء العربية من شبه القارة، وأجزاء متعددة من كتاب (نزهة الخواطر) في تراجم أدباء وعلماء شبه القارة.

وبذلك نخلص إلى الحديث عن الظاهرة الثانية من تقليد شعراء العربية في شبه القارة، للشعراء العرب الأقحاح. تلك التي سميناها الظاهرة الفكرية، وهي تتمثل في صور وأخيلة أودعها القدامى شعرهم،

ونسجوا بها ديباج إنتاجهم، وقد تكررت من عهدٍ إلى عهد، وسارت مع الشعراء من قطر إلى قطر، وتعهدها الشعراء من جيلٍ إلى جيل. وتُعَدُّ من سنن الشعر العربي الموروثة التي التزمها الشعراء، وإن حاول بعض الشعراء من العهد العباسي التحرّر منها، ولكن الأكثرية التزمت بها، وهذه الصور تعدّ أعمدةً قام عليها هيكل الشعر العربي القديم بصفةٍ خاصة، وخلاصتها فيما يأتي:

١ - يبدأ الشاعر في مستهل قصيدته بالحديث عن وقوفه على ديار حبيبته التي هجرتها وظعنت عنها، فهو يمرّ بهذه الديار مرورًا شعريًّا، ويستوقف خليليه ليشاركاه في تذكره الأيام الخالية التي قضاها مع حبيبته، وهو في وقوفه الشعري يجدد من ذكريات الماضي المفقود، ويبكي بدموعه الغزيرة، ويلتمس من رفيقيه المشاركة في البكاء، وأصبح هذا الأمر سنّة جارية توارثها الشعراء واتبعوها مدةً طويلة. نقل آزاد بلجرامي (في سبحة المرجان) عن ابن بسام أن أول من فعل ذلك الملك الضليل امرؤ القيس، حيث قال:

قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزل

بسقط اللوى بين الدخول فحومل

ولكن يبدو أنه مسبوقٌ، والرائد فيه غيره كما يدل عليه قوله:

عوجا على الطلل القديم لعلنا

نبكي الديار كما بكى ابن حزام[18]

ولم يكتف الشعراء بعد ذلك بالبكاء والاستبكاء، بل تجاوزوهما إلى النزول والمشي في منزل الحبيب المهجور، قال أبو الطيب:

نزلنا عن الأكوار نمشي كرامة

ثم جاء أبو العلاء فلم يقنع بالنزول والمشي حتى خشع وسجد:

تحية كسرى في السناء وتُبع

لربعك لا أرضى تحية أربع[19]

وقد اتبع الشعراء من أهل شبه القارة هذه السنة واختاروها في شعرهم كما يدل عليه الآتي من الأبيات:

لا نملك العين الهموع لأنها

عينٌ وقفناها على الأطلال[20]

وبدار آنسة وقفت وإنني

أبكي على الأطلال كابن حزام[21]

فتلك رباع عطلت عن أهيلها

قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزل[22]

٢ - ومن هذا العمود الفكري لتراث الشعر العربي أن القدماء استطالوا لياليهم التي تظل عليهم في حالة الهجر والبعد عن أحبتهم؛ فهم يكابدونها ويعانون من طولها، ويشتد عليهم مسيرها، فيخيل إليهم أن الصبح لن يَطلع.

ووجدت هذه السمة رواجًا عند الشعراء فعبروا عن ذلك تعبيراتٍ مختلفة، وأوردوا النفائس من التشبيهات، والنوادر من الاستعارات للتعبير عن إحساسهم بطول الليل، فيشبهها امرؤ القيس بموج البحر، ويحسب نجومها مشدودة بالجبل. وكذا يستطيلها النابغة، ويقاسيها، ويتخيّل أنها بطيئة الكواكب. فهكذا تعوّد الشعراء على معاناة الليل واستطالته إذا هجرتهم الحبيبات أو لحقهم فراقهن. ويخيل إلى عشاقهن من الشعراء كأن الصبح لا ينجلي، وقد عبّر عن هذه الفكرة شعراء جميع العهود الأدبية، فالمتنبي يقول:

لـيـالـي بـعـد الـظـاعـنـيـن شـكـول

طـوال ولـيـل الـعـاشـقـين طـويـل[٢٣]

ويقول محمد الأسمر من شعراء القرن العشرين:

ويـارُبَّ لـيـلٍ فـي الـكـنـانـة بـتُّـه

أسـامـر فـيـه الـنـجـمَ والـنـاسُ نُـوَّم[٢٤]

ورث شعراء شبه القارة هذه الفكرة، وسلكوا في بيان معاناتهم الليل واستطالتهم إياه مسلكَ الشعراء العرب، وهو من ضمن الأدلة على تقليدهم في قرض الشعر باللغة العربية، ونذكر بعض النماذج من شعرهم:

أنـاجـي نـجـومًـا طـول لـيـلـي كـأنـنـي

أطـارتْ كَـرى عـيـنـي لـيـلـةُ أرمـد[٢٥]

ألا يـا لـيـل طـلـت عـلـى الـحـيـارى

وظـنـي أن قـضـى ولـد الـحـبـارى[٢٦]

طـويـلٌ لا يـقـاس بـه زمـن

فـسـاعـتـه كـشـهـرٍ بـل كـعـام[٢٧]

٣ – ومن هذه الأفكار التقليدية التي لها وجودٌ في شعر كلّ عهدٍ وكلّ قطر ذكر النسائم والحمائم والغمائم. كلما هبت ريح ولمست الشاعر وجد فيها رائحة الحبيبة الظاعنة. وكثرت مخاطبة الشاعر العربي الريحَ ومطالبته إيّاها بإبلاغ تحيته إلى الحبيبة البعيدة، وكلما امتدت الغمامة، ولمح منها البرق، تذكر أيام الصبابة السالفة، وترجى بضوئه خير مستقبله بعودة الأيام السعيدة إليه، فيقول امرؤ القيس:

أرِقتُ لـبـرقٍ بـلـيـل أهَـل

يـضـيء سـنـاه بـأعـلـى الـجـبـل[٢٨]

ويقول المتنبي:

وكـأن كـل سـحـابـةٍ وقـفـت بـهـا

تـبـكـي بـعـيـنَـي عروة بن حزام[٢٩]

وقال إسماعيل صبري:

يا وامض البرق كم نبهتَ مِن شَجَن

في أضلع ذهلت عن دائها حينا[٣٠]

أما ذكر النسائم واشتداد شوق الشعراء حينئذٍ فمتناثرٌ في الدواوين الشعرية قديمًا وحديثًا ونسوق لكم بيتًا من ديوان محمد الأسمر:

هبَّ الـنـسـيـمُ فـمـا أمسكت بـلـبـالـي

بـيـن الـفـؤاد وإن أمسكت إعوالي[٣١]

ويحن الشاعر العربي إلى سجع الحمائم، ويرق له قلبه، وهي تهيج ما تكنه الجوانح وتشجيه، وقد أكثر الشعراء من ذكر الحمامة وغنائها، ويخاطبونها أحيانًا كأنها مؤنسة لهم ومشاركة لهم في أحزانهم، وأحيانًا أخرى يعدون سجعها نوحًا كأنها تعزيهم على فراق الأحبة. قال الأسمر:

شـجـتـنـي وهـاجـتْ مـقـلـتـي الحمائم

وأصحتْ غرامي وهو في القلب نائم[٣٢]

وقد وجدنا لهذه الظاهرة شواهد كثيرة من شعر شبه القارة العربي، وهو محاكاةٌ لمسلك الشعراء العرب، ومتابعتهم في هذه السبيل كمثل قولهم:

فـيـا ريـح الـصَـبـا عَـطـفًـا ورِفـقـا

إلـى ذاك الـحِـمـى بـلّـغ سـلامـي[٣٣]

ويقول بعضهم في الحمائم[٣٤]:

عـلـى كـلّ بـاكٍ فـي الـفـضـيـلـة سـابـق

فـهـيَّـجَ مـبـكـانـا بـكـاءُ الـحـمـائـم

ويخاطب غلام علي آزاد البرق قائلاً:

ألا يا بارق البطحاء أقبِل

وأطفِئ بالسجوم أوام صادي[٣٥]

وقال أحمد القنوجي في غيم:

أغيمٌ أتى من جانبِ النجدِ هامع

أم انهملتْ منك العيونُ الدوامعُ[٣٦]

٤ - يتخيل الشاعر العربي خليليه الوهميين ويتصورهما يشاركانه في مغامراته ويصاحبانه في البكاء على الأطلال مثلاً، فهو يخاطبهما دائمًا، ويأنس بهما في عسرٍ ويسر، وإن أبيا المشاركة في أحزانه توعدهما بترك الجلة واختيار بديليهما:

خليليَّ إلا تبكيا لي استعن

خليلا إذا أفنيت دمعًا بكى ليا[٣٧]

هذا الأمر شائعٌ في الشعر العربي قديمه وحديثه، وبه بدأ امرؤ القيس معلقته حيث طالبهما بالوقوف معه على الأطلال والبكاء، ولا يخاطبهما الشعراء للبكاء فحسب، بل يأتي ذكرهما أو ذكر أحدهما ضمن أمورٍ أخرى أيضًا، وأصبح سنة جارية اقتدى بها الشعراء كما يقول جرير:

خليليَّ كم من زفرة قد رددتها[٣٨].

وقال أبو نواس:

يا خليليَّ من بني مخزوم[٣٩].

وقال الشريف الرضي:

يا رفيقَيَّ قفا نِضوَيْكما[٤٠].

وقال محمد الأسمر:

خليلَيَّ قوما وانظرا كيف وردهما[٤١].

أقبل الشعراء الناظمون باللغة العربية من أهل شبه القارة على هذا النهج، فجرت في شعرهم مخاطبة الخليلين الوهميين على نمط الشعراء العرب؛ لأنهم - كما سبق أن قلنا - تعلموا الشعر من دواوين أولئك ومن مجموعات شعرهم، فهم قد أكبوا عليها وتدارسوها، واطلعوا على هذه المعاني الشعرية، فاقتفوا أثرها لما بدأوا نظم الشعر بالعربية، مع أن أكثر هذه المعاني والظواهر غريبة في المنطقة، وتقاليد شعراء اللغات المحلية تعاكسها، ولكنهم كانوا مصداق المقولة المشهورة: «إذا كنت في الروم فكن مثل أهلها». فنسرد بيتين من شعرهم جرت فيهما مخاطبة الخليلين على عادة الشعراء العرب. يقول (رُوحي) وهو من شعراء شبه القارة الذين ينظمون شعرهم بالعربية في القرن الحديث:

خليليَّ ارجعا يومًا فقولا

إلى ما ينتهي سير الرواحل[٤٢]

ويقول طلا محمد البشاوري:

ألما على آثار ليلى وربعها[٤٣].

٥ - ومن هذه الأفكار التقليدية المكررة والمرددة من القديم إلى الحديث موضوع العذل واللوم، فإن الشاعر العربي يتعرض للوم العذال الذين يلومونه على حبه، ويقومون بالوشاية ضده، فهو يتحرج جدًّا من صنيعهم هذا الذي يجعله عرضةً للفضيحة والعار، إلاّ أنه لا يخافهم ولا يتصدى لترك الحب من أجلهم. فمنذ القديم أبدى الشعراء بغضهم للعواذل والوشاة ويطالبونهم بترك هذا الصنيع. كما تقول وجيهة بنت أوس الضبية:

وعاذلة تغدو عليَّ تلومني

على الشوق لم تمحُ الصبابة من قلبي[٤٤]

عذل العواذل حول قلبي التائه

وهوى الأحبة منه في سودائه[٤٥]

وبعضهم يستلذ الملامة؛ لأنه بها يحيى ذكر الحبيبة ويتجدد:

أجد الملامةَ في هواكِ لذيذة

حبًّا لذكركِ فليلمني اللُّوم[٤٦]

وهذا جانبٌ آخر للطابع التقليدي الذي يتسم به شعر شبه القارة العربي فأخذ أهله هذه الفكرة عن الشعراء العرب وشاركوهم في هذا التعبير مقلدين مسلكهم الشعري كما يبدو من الأبيات الآتية لهم:

يا لائمًا سمجًا أطال كلامه

بالله لا تزد المشوق مصائبا[٤٧]

ألا يا عاذلي دُم في ملامي

فإني لا أحول عن الغرام[٤٨]

يا قاسي القلب يا مَن لَجَّ في عذلي

إليك عني فإني عنك في شغل[٤٩]

٦ - وآخر الجوانب التقليدية - حسب مطالعتنا - تطيُّر القدماء من الشعراء العرب بصوت الغراب وكراهتهم إياه، وهم حسبوه علامة الفراق الذي سيلحق قريبًا، ولذا سموه حاتمًا؛ لأنه يحتم بالفراق. وقد وجدنا لهذه الفكرة أثرًا في الإنتاج الشعري لأهل شبه القارة مع أن نعيق الغراب حسب العرف المحلي دليل وصالٍ لا علامة فراق، ولكنهم تناسوا عرف المنطقة واستنّوا بسنة العرب الشعرية. ونسوق للقارئين بيتين من شعر العرب ومثلهما من شعر شبه القارة.

باكرننا بفراقهن فجاءة

قبل العطاس وناعق الغربان[٥٠]

ويقول أبو نواس:

والعنْ غراب البَيْن

فإنه داعية الشؤم[٥١]

فيحاكيهم شعراء المنطقة ويقول أحدهم:

قصدي لقاء سليمى قصد مفتقد

عند النوى وغراب البَيْنِ قد نعقا[٥٢]

ويقول أصغر علي روحي:

لقد نادى بفرقتنا غراب

فراع القلب بالبَيْنِ النجاء[٥٣]

فهذه الأفكار التي قررنا أنها تقليدية، ترددت في شعر كل العهود، فنعدها من أركان هذا الشعر وأعمدته؛ لأن لها صدى عند كثير من الشعراء، وليست كالأخيلة التي ينسجها شاعرٌ ثم يتوارد معه فيها شاعرٌ آخر. وقلّدهم في ذلك شعراء شبه القارة، وهذا التقليد الشعري لم ينحصر في سرد ما سبق من الأخيلة وحدها، بل له أطرافٌ واسعة وآثارٌ متأصلة تتجلى في المعارضات الشعرية للعرب التي قاموا بنظمها، والمحاكاة التي تجسدت في قصائد قرضوها على غرار نظم السالفين من الشعراء العرب، مثل قصائد بعضهم على غرار بردة البوصيري[٥٤]، وقصيدة أحمد القنوجي على منوال عينية ابن الفارض[٥٥]، ومنها قصيدة تائية في القضاء والقدر لمحمد إدريس كاندهلوي على طراز قصائد بعض شعراء العرب في هذه المسألة[٥٦]، وقصيدة إسماعيل مراد آبادي محاكاةً لمعلقة امرىء القيس[٥٧]. ويذكر صاحب (نزهة الخواطر) أن باقر أكاه نظم «العشرة الكاملة» على منوال المعلقات السبع[٥٨]، ومنها قصيدة آزاد بلجرامي[٥٩]، وقصيدة لعبد العزيز الدهلوي[٦٠]، وقصيدة لمحمد علي حزين يقول فيها:

اسمع كلامي ودع لاميةً سلفت

الشمس طالعةٌ تغنيك عن زحل[٦١]

ومن معارضاتهم لشعر السلف قصيدة رفيع الدين الدهلوي معارضًا بها قصيدة ابن سينا في «الروح»[٦٢]. ويعارض القصيدة نفسها في صنف

محاكاة شعراء العربية في شبه القارة الهندية (الهند - باكستان) الشعر العربي التقليدي

المخمس عبدالله الميدني فوري[٦٣]. ومما يدل على رسوخ السمة التقليدية في شعرهم كثرة التضمينات والاقتباسات من شعر العرب، وهذا لا يخفى على كلّ من يطالع في مراجع شعرهم، ولا شكّ أن اطلاعهم على تراث الأدب العربي في جميع عصوره كان واسعًا، فاستقوا من مناهله، واستفادوا من ينابيعه، فظهرت انعكاساتٌ في شعرهم أنفسهم فغلبه الطابع التقليدي. ●

●●●

الحواشي

١ – ديوان أبي نواس: ٣/٣٦٠.
٢ – المصدر نفسه: ٢/٣٨٠.
٣ – سبحة المرجان في آثار هندوستان: ١٧٠.
٤ – نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر لعبد الحي الحسني: ٧/٢٣.
٥ – نزهة الخواطر: ٨/١٤.
٦ – لعبد المنان الدهلوي، انظره في مجلة الرشيد، العدد الخاص بالمدائح النبوية، س ١٤١١هـ/١٥٩.
٧ – نزهة الخواطر: ٨/٩٧.
٨ – ينظر القاموس المحيط: (دار) للاطلاع على أسماء هذه الدارات.
٩ – ديوان الحماسة: ٣٩١.
١٠ – البيت لجرير، انظر ديوانه: ٢١٦.
١١ – ذكره آزاد في سبحة المرجان: ١٨٨.
١٢ – لحامد حسين، انظر نزهة الخواطر: ٨/٩٨.
١٣ – لآزاد، انظر ديوانه المعروف بـ(السبعة السيارة): ١/٢٥.
١٤ – لعبد العزيز الدهلوي، نزهة الخواطر: ٧/٢٧٦.
١٥ – لآزاد، ديوانه: ٢/٤٤، ويطلق اسم الزوراء على بغداد ونهر دجلة. المنجد: مادة زور.
١٦ – لغلام نقشبندي، انظر: نزهة الخواطر: ٦/٢١٥.
١٧ – لإسماعيل، انظر: نزهة الخواطر: ٧/٦٢.
١٨ – ورد البيت في تاريخ الأدب العربي لأحمد حسن الزيات: ٢٥.
١٩ – ذكره آزاد في سبحة المرجان: ٢٨٢.
٢٠ – البيت لآزاد، ورد في إتحاف النبلاء: ٣٣٤.
٢١ – لمحمد مهدي: انظر نزهة الخواطر: ٨/٤٥٩.
٢٢ – لإسماعيل: نزهة الخواطر: ٧/٦٢.
٢٣ – انظر ديوانه: ٣٥٥.
٢٤ – ديوان محمد الأسمر: ٢٤٠.
٢٥ – لمحمد الطوكي: نزهة الخواطر: ٨/٣٨٥.
٢٦ – لآزاد بلجرامي، انظر ديوانه: ٣/٧.
٢٧ – لفضل حق خير آبادي، انظر رسالة الدكتوراه لقمر النساء في الشاعر: ٢١٣.
٢٨ – تاريخ الأدب العربي: ٤٦.
٢٩ – انظر ديوانه: ٤٢٥.
٣٠ – ديوان إسماعيل صبري: ١٢٧.
٣١ – ديوان محمد الأسمر: ٥٦.
٣٢ – المرجع السابق نفسه: ٢٤٦.
٣٣ – لعبد العزيز الدهلوي كما سبق.
٣٤ – وهو مهدي مصطفى آبادي، انظر نزهة الخواطر: ٨/٤٥٨.
٣٥ – انظر ديوانه: ٢/٤.
٣٦ – انظر: نزهة الخواطر: ٧/٢٤.
٣٧ – انظر البيت في حماسة أبي تمام: ٣٨٢.
٣٨ – ديوان جرير: ١٧٢.
٣٩ – ديوان أبي نواس: ٢/٤٢٤.
٤٠ – ديوان الشريف الرضي: ٢/٤٨٧.
٤١ – ديوان محمد الأسمر: ٣٥.
٤٢ – ديوان أصغر علي روحي: ٨٠، مجلة المجمع العربي الباكستاني: مج١، ع٣، س٩٤.
٤٣ – انظر: نزهة الخواطر: ٨/٢٠٠.
٤٤ – انظر: ديوان الحماسة: ٤٠٤.
٤٥ – ديوان المتنبي: ١/١.
٤٦ – ديوان الحماسة: ٣٩١.
٤٧ – لآزاد: ديوانه: ٢/٨.
٤٨ – لعبد العزيز الدهلوي: نزهة الخواطر: ٧/٢٧٦.
٤٩ – لذي الفقار ديوبندي، نزهة الخواطر: ٨/١٤١.
٥٠ – ذكره آزاد في سبحة المرجان: ٢٥٣.
٥١ – ديوانه: ٢/٣٢٧.
٥٢ – لمحمد الحسيني الكالبي: نزهة الخواطر: ٨/٤٠٠.
٥٣ – ديوانه: ٤٣.
٥٤ – كقصيدة آزاد، سبحة المرجان: ٢٢١، وقصيدة أحمد الكوكني، نزهة: ٨/٢٢.
٥٥ – اقرأها في نزهة: ٧/٣٤.
٥٦ – أوردها التاج السبكي في الجزء السادس من طبقاته، أما قصيدة شاعر شبه القارة فطبعت بعنوان (سلك الدرر في شرح تائية القضاء والقدر) للشاعر نفسه.
٥٧ – اقرأها في نزهة الخواطر: ٧/٦٢.
٥٨ – المرجع السابق: ٧/٩٢.
٥٩ – ديوانه: ١/٢٩.
٦٠ – نزهة الخواطر: ٧/٢٧٥.
٦١ – المرجع السابق: ٦/٣٣٤.
٦٢ – اقرأ القصيدتين في (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين) لنعمان خير الدين ابن الآلوسي البغدادي.
٦٣ – اقرأها في نزهة الخواطر: ٨/٣٠٠.

المصادر والمراجع

أزاد.

- ديوان السبعة السيارة، مطبعة كنز العلوم، حيدر آباد الدكن – الهند، د.ت.

أزاد : غلام علي.

- سبحة المرجان في آثار هندوستان، بومبي – الهند، ١٣٠٣هـ.

الأسمر : محمد.

- ديوان محمد الأسمر، شركة الطباعة المصرية، القاهرة.

أبو تمام : حبيب بن أوس.

- ديوان الحماسة، المكتبة السلفية، لاهور، ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٥م.

جرير :

- ديوان جرير، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤.

الحسن : صديق.

- إتحاف النبلاء، مطبعة نظامي، كانفور – الهند، ١٢٨٨هـ.

الحسني : عبد الحي.

- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن – الهند، ١٩٤٧م.

الرضي : الشريف.

- ديوان الشريف الرضي، دار الطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣هـ.

روحي : أصغر علي.

- ديوان أصغر علي روحي، تح. ذو الفقار رانا، مجلة المجمع العربي الباكستاني، مج١، ع٣، س ١٩٩٤، لاهور – الباكستان، ١٩٩٤م.

الزيات: أحمد حسن.

- تاريخ الأدب العربي، دار الثقافة، بيروت.

صبري : إسماعيل.

- ديوان إسماعيل صبري، شرح أحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨م.

المتنبي.

- ديوان المتنبي، تح. عبد الوهاب عزام، دار الزهراء، بيروت، ١٣٩٨هـ.

أبو نواس.

- ديوان أبي نواس، تح. أحمد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

محاكاة شعراء العربية في شبه القارة الهندية (الهند - باكستان) الشعر العربي التقليدي

ابن الهيثم وكتابه:

«في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه»

الجزء الثاني

الأستاذ الدكتور/ عمار الطالبي
جامعة قطر - قطر

برهان الخلف وبرهان الاستقامة

اهتم ابن الهيثم كثيرًا ببرهان الاستقامة، ولذلك أجهد نفسه في أن يرد كل برهان خلف إليه، فما السبب في ذلك؟

يرى أن برهان الخلف ليس واضحًا وضوح برهان الاستقامة، ولذلك فإن برهان الاستقامة أحسن منه في البيان والوضوح الفكري: «وبرهان الخلف ليس ظهور نتيجته كظهور نتيجة برهان الاستقامة»[1].

فما معنى برهان الخلف؟

حدد معنى هذا البرهان بأنه «الذي يسميه المهندسون برهان الخلف هو أن يفرض خلاف الدعوى، ويلزم من ذلك الخلاف محال، مثل ما فرض في الشكل السادس، والشكل السابع»[2].

بيد أننا نجد عمر الخيام يذهب إلى رأي مخالف لرأي ابن الهيثم في برهان الخلف وجدواه، في شرحه لمشكلة المتوازيات، حيث يرى أن «من رام تفسير كتابه (كتاب أقليدس) أو حل شكوكه (...) فكان يلزمه البرهان على أمثال هذه القضايا وتصفحها والنظر فيها، لا ردّ المستقيم إلى الخلف، والخلف إلى المستقيم، فإن من عرف برهان شيء بالحقيقة فقد اكتفى به مستقيمًا كان أو خلفًا، فما معنى رد المستقيم إلى الخلف، وترك أمثال هذا غير مبرهن عليها»[3]، وقصد بذلك نقد طريقة ابن الهيثم التي قرأها وخاب ظنه فيها[4]. ويمكن أن يجاب عن ابن الهيثم بأنه قصد زيادة الوضوح، وإن كانت

طريقة النفي والإثبات في العلوم التجريبية لها أهميتها، فلا يكتفي بشواهد الإثبات، بل يقع التحقق أكثر أيضًا بشواهد النفي؛ لأن العالم يميل إلى ما يؤكد نظريته أكثر مما يميل إلى ما ينفيها.

هذا ويتجه ابن الهيثم إلى استنباط طرقٍ أخرى غير طرق أقليدس في البرهنة، ويصف بعض هذه الطرق بأنها لا يتطرق إليها الشك «والطريق الذي ذكرناه لا يتطرق عليه شك»[٥]، ولأن الطريق الذي جاء به أقليدس «مستهجن؛ لأنه تكلف لا حاجة إليه»[٦]. ويصف طريقته أحيانًا بأنها صحيحة لا تعرض لها شبهة، «والبرهان الذي ذكرناه الآن ليس فيه تسلم، فهو برهانٌ صحيح، لا تعرض فيه شبهة»[٧]، أو أن برهانه أولى «وهذا الطريق أولى بأن يستعمل في عمل المثلث المتساوي الساقين...»[٨]، ويتجه هذا الاتجاه سواء في البرهنة النظرية أو البرهنة في إنشاء الرسوم وعملها «فبهذه الطريقة يمكن أن تعمل أعمال المسدسات بغير الطريق الذي ذكره أقليدس»[٩].

وهكذا نجده في برهنته في أثناء الكتاب كله، فإذا أخذنا مثلاً المقالة السادسة نموذجًا، فإننا نجده يبرهن على ست عشرة قضية من مجموع ثلاثٍ وثلاثين قضية (١٦/٣٣) ببراهين غير براهين أقليدس، وهي القضايا التي تتطرق إليها شكوك[١٠].

وأما القضايا التي لا يتعرض لها، فهي القضايا التي لا شكوك فيها، لا من حيث العمل، ولا من حيث اختلاف الأوضاع، ولا من حيث البرهنة، ففي الشكل الثالث عشر من المقالة الأولى يرى أنه «شكلٌ علمي، وليس يعرض فيه شيء من الشكوك، لا في معناه، ولا في البرهان عليه»[١١]، «وقد لا يعرض للشكل شك، ولكن يمكن أن يبنى بطريقٍ آخر غير طريق أقليدس»[١٢]، وقد يرى ابن الهيثم رأيًا في ترتيب قضايا كتاب أقليدس حتى ينبني بعضها على بعض دون خللٍ ولا شك[١٣] وليكتسب وضوحًا أتمّ.

أما اختلاف أوضاع الأشكال فقد نبه إليه في غير ما موضع من الكتاب، سواء كانت هذه الأوضاع من تصرف الشراح والمعاندين أو أنها في الإمكان أن تتعدد، ويقع الشك في بعضها أو الخلاف بين الشراح فيها، ففي الشكل التاسع عشر من المقالة الثالثة يوجد «خلافُ وضع، وفي اختلاف وضعه شك»[١٤]. وفي الشكل العشرين من المقالة الثالثة «اختلاف وضعٍ وشكّ في بعض الأوضاع»[١٥]، وفي الشكل الرابع والعشرين «شك، ولكنه يكون على ثلاثة أوضاع»[١٦]، وقد رسم هذه الأوضاع فعلاً[١٧]. وقد يرد على طعون أناسٍ آخرين ممن لم يفهم غرض أقليدس مثل تحديده للمقادير المتناسبة «وأما تحديده للمقادير (التي)[١٨] لبعضها نسبة إلى بعض وتحديد المقادير المتناسبة فهي[١٩] (كذا) معنيان يشتبهان على كثيرٍ من الناس، ويطعن فيهما من لم يعرف البرهان عليهما. وقد بيّنا هذين المعنيين في شرح المصادرات بالبراهين التي لا شبهة فيها، ومن أجل اشتباه هذين المعنيين بطرق الشكوك عليها، ولأن كتابنا هذا هو الكلام في حل شكوك الكتاب، وجب أن ننبّه في هذا القول على مواضع الشكوك فيه، ونكشف صحة ما أخذ به أقليدس من هذه المعاني؛ ليسقط اعتراض المتشكك فيها، ويكون هذا الكتاب مستوفيًا»[٢٠]، ومن الشكوك عنده ما يزال بإضافة كلمتين ليتم البرهان[٢١]، أو بزيادة ألفاظ[٢٢].

الأشكال العلمية والعملية

يلاحظ أن ابن الهيثم يصف بعض الأشكال بأنها علمية، وأخرى بأنها عملية، فما الفرق بينهما؟

يصف مثلاً الشكل الثاني عشر من المقالة الأولى بأنه «عملي وهو مما يستعمل في الصناعات العملية»[٢٣]، فالعملي ما يمكن عمله وتطبيقه، وأشار إلى طريقته في الكتاب في التمييز بين ما هو علمي وعملي بأن «كل ما نذكره مما ليس في دعواه عمل فهو علمي، وما ذكر في دعواه ذكر عمل فهو عملي،

ابن الهيثم وكتابه: في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه

وذكرنا هذا المعنى في هذا الموضع ليستغنى عن تكرير ذكر العلمي والعملي فيما بعد»[٢٤].

ففي المقالة الأولى مثلاً نجد أن نسبة الأشكال العملية إلى مجموع الأشكال التي شرحت فيها هي ٤٨/١٤، وفي الثانية ٢/١٤، وفي الثالثة ٥/٣٦، وفي الرابعة ١٢/١٦. وإذا كان بعض الأشكال مما يمكن الانتفاع بها في الصناعات العملية، فإنه يرى أنه لا «يحتاج فيها إلى إقامة البرهان على العمل»[٢٥]، فكأنه يميز بين صاحب التعاليم؛ أي الرياضي على الإطلاق، وبين المهندس وبين الصانع، ويرى أنه ليس «من عادة الصناع أن يبرهنوا على صحة أعمالهم، وإنما يعتبرون المساواة بالتقدير»[٢٦].

ولكن قد يمكن أن نبرهن على صحة العمل بخاصية المثلث، وهي أن مجموع زواياه يساوي قائمتين، وعلى قسمة الخط إلى ثلاثة أقسام متساوية، وغير ذلك مما ينتفع به في الصناعات العملية، ولذلك فللمهندس صلة بالصنّاع. ويصف تنوع الطرق في عمل الأشكال بأنه من محاسن أعمال الهندسة، ولذلك «كثيرًا ما يورد المهندسون في كتبهم أشكالاً، ويبينونها بطريقين أو أكثر في موضعٍ واحد من الكتاب؛ لإظهار القدرة على التصرف في الصناعة»[٢٧].

الجانب التاريخي التطوري

نجد لدى ابن الهيثم شعورًا واضحًا بالجانب التاريخي التطوري للمعرفة العلمية، كما أشار إلى ذلك فؤاد سزكين[٢٨]، فهو يميز بين الرياضيين المتقدمين (اليونان) والمتأخرين (الإسلاميين)، وبينهم وبين الفلاسفة الذين يسميهم بالمتفلسفين، الذين يجمعون بين الفلسفة والرياضيات، ولكن تغلب عليهم الحكمة الأولى، ويميز بين عمل أقليدس في كتابه وعمل غيره من بعده «وهذا العمل عملٌ في حلّ شكوك كتاب أقليدس، فهو معمولٌ من بعد عمل كتاب أقليدس، وقد طعن المتأخرون على هذا العمل»[٢٩]، فهو متفطن للأعمال الدخيلة على الكتاب خلال الزمن، وينسب بعض ما فيه من الزيادة إلى المتأخرين أيضًا، ويذكر بعض العبارات الدقيقة، ويعزوها إلى أصحابها، وإن لم يعين أسماءهم أحيانًا يقول مثلاً: «قد يوجد في بعض النسخ بدل: [عبارة] مساويًا (للمثلثٍ) مفروض [عبارة] مساويًا (لشكلٍ) مفروض، وهي زيادة زادها المتأخرون»[٣٠]، أو يقول: «وهذا الشكل ليس هو من أصل الكتاب، وإنما هو زيادة زادها المتأخرون»[٣١]. وهو في ذلك لا يغفل عن الإشارة إلى أعمال المتقدمين أيضًا، وما تسرّب منها إلى الكتاب «فهذه الطريقة ذكرها المتقدمون»[٣٢]. كما يشير إلى اختلاف أصحاب التعاليم في مسائل معينة، وإلى اعتراضاتهم على أقليدس[٣٣]، وإلى اختلاف المتقدمين والمتأخرين إلى عصره الذي هو فيه «والاختلاف بين أصحاب التعاليم المتقدمين والمتأخرين إلى عصرنا الذي نحن فيه واقعٌ في هذا المعنى، وأكثر أصحاب التعاليم يرون أن الدائرة ليست لها نسبة إلى المربع، وكذلك يرى أكثر المتفلسفين، وليس الأمر على ما تراه هذه الطوائف»[٣٤].

ويذكر أرشميدس في نسبة القطر إلى الدوائر، وأن تلك النسبة إنما هي على التقريب لا على التحقيق[٣٥]، وأن بعض القضايا التي وصل إليها المتقدمون قضايا جزئية كما هو الأمر في الشكل الثاني من المقالة الثانية عشرة[٣٦]. وذكر بني موسى الذين قصروا في فهم الشكل التاسع بالنسبة لمخروط الأسطوانة في صدر كتاب المخروطات[٣٧]، كما يشير إلى بعض الخواص لبعض الأشكال التي لم يذكرها أقليدس وذكرها قومٌ من المتقدمين[٣٨]، وأن في الشكل الرابع من المقالة الثالثة عشرة «زيادة لم يذكرها أقليدس وينبغي أن تذكر»[٣٩].

وتفطنه أيضًا إلى اختلاف النسخ أمرٌ واضحٌ جدًا، فيقول مثلاً: «وهذه المقالة[٤٠] في أكثر النسخ

أحد وعشرين (كذا) شكلاً»[٤١]، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

ولا يذكر غالبًا أسماء معينة من المتقدمين، ولا من المتأخرين والمعاصرين له في هذا الكتاب[٤٢] ما عدا أرشميدس وبني موسى. وبالجملة فإن اتجاهه هذا يعبّر عن إحساسه التاريخي التطوري للمعرفة الإنسانية، وأنها عملٌ يتحرك في الزمن ولا تجمد على حال، وليس عملاً كاملاً لا يقبل الزيادة ولا التطور. وهو في الوقت نفسه مؤرخ لهذا العلم.

مؤلفاته التي ذكرها في هذا الكتاب

ذكر ابن الهيثم أربعة كتب من مؤلفاته في كتابه هذا، أولها «شرح مصادرات أقليدس»، وعدّه جزءًا مكملاً لكتابه الذي نحن بصدد الكلام عنه، وقد أشرنا إليه من قبل وإلى مواضع ذكره له في الكتاب.

والثاني «مقالة في الأشكال الهلالية»: «وقد كنا عملنا مقالة في الأشكال الهلالية»[٤٣]، وفي عيون الأنباء في طبقات الأطباء نجد له مقالتين:

١ – مقالة مختصرة في الأشكال الهلالية.

٢ – مقالة مستقصاة في الأشكال الهلالية[٤٤]، ويبدو أن المقالة الثانية هي التي وصلت إلينا وضاعت الأولى(٤٥)، وتشتمل الثانية على ٢٣ قضية، وهي متعلقة برسالةٍ أخرى أيضًا هي «مقالة في تربيع الدائرة».

وهي الرسالة الثالثة الذي ذكرها في الكتاب بقوله: «ولنا أيضًا مقالة مفردة بيّنا فيها أنه يمكن أن تكون الدائرة مساوية لمربع مستقيم الخطوط»[٤٦]، وهي التي أوردها ابن أبي أصيبعة بعنوان (مقالة في تربيع الدائرة)[٤٧]، وقد نشر النص العربي لهذه الرسالة مع ترجمته إلى الألمانية التي قام بها سوتر

(H. Suter) سنة ١٨٩٩[٤٨].

والرسالة الرابعة هي (أصول المساحة)، وقد أشار إليها بقوله: «وقد بيّنا هذا المعنى في كتابنا في المساحة، ونحن نعيد ما ذكرناه في كتاب المساحة»[٤٩]. وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة في المؤلفات التي ألفت بعد سنة ٤١٩هـ وقبل ٤٢٩هـ[٥٠]، ونشر ملخص لهذا العمل الذي يبدو مبكرًا في تأليفه الأول، في الرسالة السابعة من مجموع الرسائل[٥١]، وترجم ذلك إلى الألمانية سنة ١٩٠٩ قام بها فدمن E. Wiedemman. وهي رسالة ذات صبغة عملية، بيّن فيها قوانين مساحات المثلث والدائرة وحجوم الكرة والمخروط[٥٢]، ويمكن أن نستخلص من ذكر هذه المؤلفات ضمن كتابه أنه ألفه بعد سنة ٤٢٩هـ، كما ألف ذلك الجزء في الهندسة، الذي ألفه سنة ٤٣٢هـ؛ لأن هذه المؤلفات الأربعة ذكرها ابن أبي أصيبعة في القائمة التي أُلّفت بعد ٤١٩هـ لغاية ٤٢٩هـ كما أشرنا من قبل.

الرياضيات والفلسفة

لم يخل هذا الكتاب الذي هو في الرياضة البحتة من نظرات فلسفية تربط الرياضيات بالفلسفة، وتثير بعض المشكلات التي ندعوها في زماننا هذا بفلسفة الرياضيات، وبعض المشكلات المنطقية ذات الطبيعة الرياضية، أو المشكلات الرياضية، التي هي ذات طبيعةٍ منطقية؛ لأن المنظومة الرياضية الأقليدية منظومة منطقية متماسكة صارمة، كما أنها مبنية على تصوراتٍ للمكان أو العالم الفيزيائي صراحةً أو ضمنًا، من حيث هو لا نهائي أو نهائي، فالهندسة عنده قائمة على يقينٍ منطقي مطلق، فكأنها رؤية للعالم على ما هو عليه، وهذا ما جعل كنت Kant يعتقد أنها هندسة يقينية يقينًا مطلقًا، وأنها نموذجٌ للمعرفة القبلية التأليفية، فهي صادقة بالضرورة، وهذه الضرورة نابعة من طبيعة الفكر الإنساني، بل إن الفكر البريطاني التجريبي عدّ هذه الهندسة الأقليدية كاشفة لنا جوهر الواقع بيقينٍ كامل، على الرغم من أن المكان Space بناءٌ مستقل عن العقول، إذًا

فالهندسة الأقليدية عُدّت حقيقة يقينية مطلقة، وبقي الأمر كذلك إلى القرن التاسع عشر، حين ظهرت إمكانية قيام أنساقٍ أخرى افتراضية استنباطية غير أقليدية، وقدّرت قبل ذلك أنها وصفٌ للعالم الفيزيائي على ما هو عليه في واقعه(٥٣).

وإذا كانت هناك عدة هندسات يمكن أن تصف العالم، ولا يمكن الحكم على بعضها بأنه أصدق من بعض، فكذلك هناك الآن عدة أنساق من المنطق الصوري أو الرياضي، ولا يمكن القول بوجود نسقٍ صوري منطقي واحد صحيح، وما عداه غير صحيح، فلا يؤخذ مثلاً بالمنطق الذي يبنى على المبدأ الثالث المرفوع، والذي يجعله منطقًا ذا قيمتين في الصدق على أنه وحده الصحيح، ويترك المنطق الذي لا يأخذ بهذا المبدأ، ويرى أن المنطق ذو قيمٍ متعددة (صدقٌ وكذب وحياد).

وحين ظهرت نظرية أنشتاين في الجاذبية سنة ١٩١٥م كانت مؤسسة على أساس مقدمة هي: أن مكاننا الفيزيائي له هندسة لا أقليدية، بسبب وجود الكتلة والطاقة في العالم(٥٤).

فاعتقاد أنشتاين في هندسة السطح أو الزمكان [الزمان والمكان] ليست هندسة أقليدية في نظريته في النسبية أمرٌ بدا واضحًا جدًّا الآن، فكأن النسق الرياضي يتأصل على أصلين:

١ - البديهيات (Axioms) التي تؤخذ على أنها صادقة بذاتها.

٢ - المنطق (Logic) الذي يكون مجموعة من القواعد التي تسمح باشتقاق قضايا صادقة جديدة من تلك البديهيات أو استنتاجها، وبنائها عليها.

النسق الرياضي منطق

بديهيات

فالبديهيات والمنطق جانبان من جوانب المتوازي الأضلاع، والنتيجة هي التي يتجه إليها قطر هذا الشكل(٥٥).

ولكن هذه البديهيات، وهذا المنطق، يمكن أن تكون لها صورٌ غير محدودة: أي هناك إمكانية تعدّد البديهيات، وتعدد الأصول المنطقية بلا نهاية على أساس إمكانية تعدّد الافتراضات، التي تُبنى عليها، فكأن الرياضيات دينٌ لا بدّ من التسليم فيه بقضايا لا برهان عليها، فيسلم بها تسليمًا، وأنه لا بدّ أن هناك ثغرة في معرفتنا بالعالم الفيزيائي أيضًا: أي لا بدّ أن يكون في ذلك عنصر إيمانٍ وتسليم لا برهان لنا عليه.

لم يكن ابن الهيثم وحده في الفلسفة الإسلامية الذي ربط بين منطق البرهان عند أرسطو والرياضيات، كما ربط بينهما وبين «العلم الكلي من الحكمة»، فمآخذ البراهين من المقدمات الأولية، ومن قضايا مبرهن عليها في صناعةٍ أخرى، ومن المصادرات ليس على صاحب الصناعة كالرياضي إثباتها، وإنما ذلك واجبٌ على صاحب الفلسفة الأولى(٥٦).

ويذكر الخيام أن سبب خطأ(٥٧) أبي علي بن الهيثم في مسلمة المتوازيات أنه غفل «عن المبادىء المأخوذة من الحكيم، واعتماده على القدر الذي أورده أقليدس في صدر المقالة الأولى، وليس يكفي هذا القدر»(٥٨)، وذلك لأن صاحب الهندسة إذا برهن على هذه الأصول من جهة صناعته، فإنه يقع في دورٍ دون أن يشعر(٥٩).

ويربط الرياضيات أيضًا بالاستدلال بالبراهين الحقيقية، وهي «التي يتوصل بها إلى تحقيق المعاد، وإثبات النفس وبقائها، وتحصيل أوصاف واجب الوجود تعالى جدّه، والملائكة، وترتيب الخلق، وإثبات النبوات، والسيد المطاع(٦٠) بين الخلق، الأمر والناهي إياهم بإذن الله تعالى بحسب طاقة الإنسان»(٦١). فإثبات النبوة والنفس وبقائها والمعاد، وصفات الله والملائكة، وترتيب نظام الموجودات في الوجود، إنما يكون بمساعدة البراهين الرياضية.

ويرى أن ما هو راجعٌ إلى الحكمة الأولى من المبادئ مما هو خارجٌ عن الصناعة فإن الصناعة في حاجةٍ إليه «حتى تكون الصناعة متقنة فلسفية، لا يكون للناظر فيها شك، ولا يتخالجه ريب»[٦٢]، ويسمي بعض المقدمات بأنها «حكمية»؛ أي فلسفية، فهي مقدمات «عند العقل لا عند الوجود»[٦٣]، وهذه المقدمات تحتاج إليها الصناعة سواءٌ كانت هذه المقدمات موجودةً في الأعيان (المحسوسات) أم غير موجودة؛ لأن الاحتياج إليها إنما هو من أجل البراهين لا غير[٦٤]، وليس من الضروري أن يوجد ذلك بقانونٍ صناعي في الأعيان[٦٥]، وذلك ما يجعل المتعلم يتشوق ليمتد فكره «نحو معرفة أصول الصناعات والوقوف على العلوم الكلية، وعلى مبادئ الوجود، ومعرفة الواجب الوجود الحق، وسائر الأحوال الإلهية، وأمر المعاد»[٦٦]، فالعالم بالهندسة إذا تحقق وتفهم «ما ينبني على المقدمات كان عالمًا بالهندسة علمًا حقيقيًا بحسب الصناعة، فإذا تحقق مبادئها من الحكمة الأولى كان عالمًا بها بحسب العقل»[٦٧].

وإذ قدمت نقد عمر الخيام لابن الهيثم ونظرته الفلسفية إلى الرياضيات قبل أن أعرض رأي ابن الهيثم المتقدم عليه نسبيًا، فلأني أردت أن أبيّن أن الخيام غير محق في هذا النقد، وأن ابن الهيثم نفسه يذهب هذا المذهب في ربط الرياضيات بالحكمة، مما يجعله يرى رؤية فلسفية رياضية، أو يكون لنفسه فلسفة في الرياضيات. ويبدو أن سبب نقد الخيام له كان بسبب عدم اطلاعه على كتابه هذا، واقتصر فيما يبدو على قراءة مقالة واحدة من مقالاته، كما صرح بذلك هو نفسه.

وإذا رجعنا لابن الهيثم فإننا نجده على غرار الخيام يربط بين الفلسفة الأولى وبين الرياضيات في مقدمة كتابه في حلّ الشكوك، ومن خلال فقراتٍ متعددة منه، ففي تعريف النقطة التي حدّها أقليدس بأنها «شيءٌ لا جزء له»[٦٨] نجده يناقش هذا الحدّ منطقيًا من حيث هو حدٌّ من الحدود المنطقية، وفلسفيًا من حيث ماهية النقطة ووجودها، فوجه اعتراضًا إلى أقليدس، وهو أنه عرّف النقطة دون أن يبرهن على وجودها: إذ لا يحد «شيء من الأشياء إلا بعد أن تكون إنيته موجودة؛ لأن الحد قولٌ دالّ على ماهية المحدود»، فهو يميز المحدود من غيره، وليس يمكن أن يُميّز شيءٌ من أشياء إلا بعد أن يكون ذلك الشيء وجميع تلك الأشياء موجودة، وما بيّن أقليدس أن النقطة موجودة»[٦٩].

كما اعترض على «الفصل» المنطقي، وهو «لا جزء له»، ووصفه بأنه غير كافٍ؛ لأن الأشياء التي لا تتجزأ إلى أشياء كثيرة، والمتجزئ من الموجودات إنما هو المقادير فقط، وما سوى ذلك كالوحدة، والهيولى الأولى، والعقل الفعّال، والعدم لا يتجزأ؛ إذ «لاشيء» لا يتجزأ مع أنه يسمى شيئًا، فليس تنفصل به النقطة عمّا سواه.

وفي جوابه عن هذا الإشكال بيّن أن الكلام في مشكلة وجود الموجودات، وإثبات إنيتها ووجودها ليس بحثًا هندسيًا، ولا يجب على المهندس إثبات وجود النقطة، «ولا إثبات وجود شيء من المقادير التي يستعملها؛ لأن إثبات وجود إنيات الموجودات إنما هو على الفيلسوف لا على المهندس، فلذلك تسلّم أقليدس وجود إنية النقطة»[٧٠].

وهذا ردّ واضحٌ على نقد الخيام الذي اتهم ابن الهيثم بأنه لم ينتبه إلى هذه القضية.

وكذلك القول في «الفصل» الوارد في التعريف، فهو لا يقصد به الفصل الذي تستعمله الفلاسفة في المنطق الذي له صلة بالميتافيزيقا، وإنما الحدّ في نظره قول محض يدل على المعنى الذي هو النقطة، ولا يشترط فيه أن يدل على الماهية بالجنس والفصل؛ إذ هي منتزعة من المقادير، ومأخوذة منها، فأراد «تمييز النقطة من المقادير التي هي منتزعة منها»[٧١].

ابن الهيثم وكتابه: «في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه»

فالتعريف عنده يكفي فيه تمييز المعنى فقط، كما يفعل العلماء لا كما يفعل الفلاسفة.

ثم بيّن أن هذا الجانب الفلسفي، وهو بيان إنيّة النقطة «وإن لم يكن واجبًا على المهندس تبيينه بما هو مهندس، فقد يجوز له أن يبيّن إنية النقطة بما هو متكلم كلامًا فلسفيًا بل كلامًا مركبًا من الفلسفة والهندسة»(٧٢). وهذا تمييزٌ واضحٌ بين الجانب الفني الرياضي الصناعي المحض، والجانب الفلسفي أو الجانب المركّب من الفلسفة والرياضيات معًا، وهذه الرؤية تجدها صالحة إلى يومنا هذا في مجال فلسفة الرياضيات ومنطق أسسها.

وهذا الجانب الابستمولوجي، أو المعرفي من الرياضيات لا يزال الفلاسفة يخوضون فيه إلى يومنا هذا.

ولابن الهيثم مذهبٌ في هذا السياق، تظهر ملامحه من كتابه هذا، فهو يتصور أن المقادير الرياضية، أو مفاهيم الأشكال كالجسم والسطح والخط، إنما هي موجودات في العقل أو في الخيال، وأن وجودها إنما هو وجودٌ منتزع من «الأجسام المحسوسة»، وأن محل التقاطع بين خطين متقاطعين مثلاً إنما هو موضع متخيّل معقول(٧٣)، وأنها صورةٌ معقولة موجودة في العقل والتخيل، وحقيقة موضع هذا التقاطع إنما هو «النقطة»؛ لأنها نهاية لكل جزءٍ من أجزاء الخطين المتقاطعين، وهذه النهاية لا طول لها ولا عرض ولا سمك، فالنقطة لا بعدَ لها، وينتهي إلى القول إنّ النقطة «موجودة في العقل والتخيل(٧٤)؛ لأنها ليست من ذوات المواد، فليس يجوز أن توجد بالحس»(٧٥).

وناقش ابن الهيثم مشكلة النهاية واللانهاية، حيث وجّه اعتراضًا إلى قول أقليدس: «ونهايتا الخط نقطتان». الذي يفهم من هذه القضية أنها كلية مطردة في كل خط، ويفهم منها أن كل خط فهو متناه، ورأى ابن الهيثم أنه ليس كل خط متناهيًا؛ إذ يمكن أن تعرض خطوطٌ مستقيمة ومنحنية ليس لها نهايات. فخط الدائرة مثلاً ليس متناهيًا نهاية وجودية «وإذا كان ليس كل خط متناهيًا فليس لكل خط نهايتان، فليس كل خط نهايتاه نقطتان»(٧٦)، وأجاب عن هذا الاعتراض بأن أقليدس إنما يتكلم على الخطوط الموجودة في التخيّل، والخطوط المستقيمة أو المنحنية الموجودة في التخيل هي متناهية: لأن الخطوط اللامتناهية لا تتشكل في التخيل جملتها، وذلك «لأن الجملة إنما تكون للمحصور بالنهايات، فما لا نهايةَ له لا جملةَ له، وما ليس له جملة فليس تتخيل جملته»(٧٧)، وكذلك القول في «محيط الدائرة فهو متناهٍ بالقوة، وليس هو متناهيًا بالفعل، وكلام أقليدس إنما هو في الأشياء المتناهية بالفعل»(٧٨)، وهذه نظرية أرسطية في ذهابه إلى القول بوجود اللاتناهي بالقوة. وينكر اللاتناهي بالفعل، الوجود بالقوة الذي لا يخرج كله إلى الوجود بالفعل، بل يخرج إلى الفعل حيث لا يقف عند نهايةٍ أخيرة، وليس بعدها زيادة فيبقى اللاتناهي دائمًا بالقوة، بعد ما دخل منه إلى الوجود، كسلسلة الأعداد التي يمكن أن تمتد في الزيادة بلا انقطاع، ويفهم من ابن الهيثم هنا أن المقادير الرياضية، أو الأشكال الرياضية، لا يمكن أن تتخيل إلا متناهية(٧٩).

ومن أهم المناقشات الرياضية الفلسفية مناقشته للخط المستقيم، وهو الذي تكون فيه أوضاع النقط متشابهة في وضعها على استقامة الخط نفسه، وهذا الوضع يخالف وضع النقط في الخطوط المنحنية أو المستديرة أو المحدبة؛ «لأن الخط المستدير إذا فرض عليه نقط، وكانت حدبة الخط المستدير تلي السماء كانت إحدى النقط أرفع من الأخرى، والأخرى أخفض من الأولى، وكذلك إن كان تقعير الخط يلي السماء فإن كان سطح تقويس الخط موازيًا للأفق فإن إحدى النقط التي على الخط تكون متيامنة عن أخرى، وتكون الأخرى متياسرة عن الأولى، أو متباعدة، والأخرى متقاربة، وكذلك جميع الخطوط

المنحنية، وليس كذلك الخط المستقيم: فإن الخط المستقيم ليس فيه تحديب ولا تقعير، فعلى أي وضعٍ كان وضعه بالقياس إلى السماء هو وضعه بالقياس إلى الأفق، وكان وضعه مما يلي يمنة الناظر إليه، إذا كان الناظر إليه يلي طرفه، هو وضعه مما يلي يسرة الناظر إليه»[٨٠].

وهذا التحليل في غاية الأهمية، يدلّ على سعة خيال ابن الهيثم الرياضي، فهو قد تفطن إلى الفرض الأساسي الذي افترضه أقليدس في هندسته، وهو أن المكان سطح مستو (Plane)، وأن العالم ثنائي الأبعاد في تصوره للعالم، وتنبّه إلى الفرض الآخر، وهو أن المكان محدبٌ مثل سطح الكرة، وإلى فرض أنه مقعر، وهذان فرضان يمثلان هندسة لا أقليدية، من الفروض التي جاءت في القرن الماضي، كافتراض السطح المقعر، وهذا هو الذي بنيت عليه الهندسة الزائدية، وافتراض السطح المحدب وهو الذي تأسست عليه الهندسة الناقصية، وقد وجدت الهندسة اللا أقليدية طريقها إلى التطبيق في نطاق النظرية النسبية العامة، التي تصورت أن الفضاء ليس أقليديًا مستويًا، ولكنه منحنٍ، وتكون انحناءاته تبعًا لتوزيع الكتلة في الفضاء.

فهندسة تقع في إطار النظرية النسبية العامة هي هندسة للزمان والمكان، وليست أقليدية لاعتباراتٍ فلكية أيضًا.

وقد مسّ ابن الهيثم هذه المعاني، ولكنه لم يستطع أن يخرج عن أصول أقليدس، أو لما يحن الوقت بعد، فالهندستان اللا أقليديتان قائمتان على هذين المعنيين: السطح المحدّب، والسطح المقعر، والوضع الذي بالنسبة للسماء والأفق: أي الفضاء، ذو أهمية كبيرة – في نظري – في فتح الباب للخروج من أسر هندسة أقليدس، وأصوله الافتراضية الجاثمة على عقول البشر ما يزيد على ألفي سنة، وكذلك النسبية التي ذكرها نسبة الناظر إلى الخط يمنة ويسرة، ونسبة النقطتين إحداهما إلى الأخرى، متيامنة ومتياسرة، أو متباعدة ومتقاربة بالنسبة للخطوط المنحنية، وكون السطح يقوس الخط فيصبح موازيًا للأفق، فهذه الملاحظات والافتراضات تدل على خيالٍ رياضي واسع تجول في اتجاهاتٍ متنوعة يكاد بها يخرج عن أقليدس.

وما يقال في الخطوط يقال في السطوح من حيث كونها في نظره موجودات في التخيل، وكونها متناهية، ونهاياتها مع الخطوط[٨١]. وتنبه أيضًا في تصوره للسطوح إلى ما تنبه إليه في الخطوط المستقيمة من حيث إن نهايات السطح لا تكون إلا بخطوط مستقيمة حسب أصول أقليدس، وحدّد ابن الهيثم القضية جيدًا، وبيّن أن ذلك لا يكون إلا في «السطح المستوي: وذلك أن السطوح المحدبة والمقعرة ليس واحدٌ منها تقع فيه خطوطٌ مستقيمة على جميع الأوضاع»[٨٢]؛ لأن السطوح المحدبة والمقعرة، وهي السطوح الأسطوانية والمخروطة والمستديرة، لا تقع فيها خطوطٌ مستقيمة إلا في بعض الأوضاع دون بعض[٨٣]، ولخّص هذا كله في قوله: «وجميع السطوح المحدبة والمقعرة تقع فيها خطوطٌ منحنية، فليس سطحٌ يصح أن تقع فيه خطوطٌ مستقيمة على جميع الأوضاع غير السطح المستوي، أعني البسيط المسطح»[٨٤]. وبذلك فإن الخطوط المستقيمة تكون متوازية لا يرتفع أحدها عن الآخر، ولا ينخفض عنها، ولا يتيامن ولا يتياسر، «بل يكون قياس أحدها إلى الآخر هو قياس الآخر إلى الأول، وليس يكون الخطان على سمتٍ واحد ومتساويي الوضع إذا قيس أحدهما بالآخر إلا إذا كان السطح الذي فيه الخطان مسطحًا»[٨٥].

وكذلك فعل في تحليل تعريف الزاوية وتحديد ماهيتها ووجودها؛ لأن أقليدس لم يفعل ذلك من حيث هو فيلسوف، وأجاب عن ذلك فلسفيًا وهندسيًا بأن «الزاوية هي الشيء الذي يحدث من انحراف الخطين،

والشيء الذي يحدث من انحراف الخطين هو صورة معقولة متخيلة (...) فالزاوية إذن معقولة متخيلة، وإذا كانت معقولة متخيلة فهي موجودة»[٨٦].

وهكذا فإن فلسفته العامة في المعاني الرياضية، من حيث ماهياتها ووجودها، تتمثل في الماهيات أو الصور العقلية المتخيلة، فيذهب إلى «أن وجود المعاني التعليمية إنما هو في التخيل فقط»[٨٧].

ناقش فكرة الدائرة أيضًا مناقشةً فلسفية، وبيّن أن تعريف أقليدس لها مفهومٌ من حيث الوصف، ولكن معنى هذا الوصف غير موجود، «ولا يصح وجوده لأنه ليس يوجد في الحسّ شكل على هذه الصفة، أعني على غاية الاستدارة، حتى تكون في داخله نقطة، كل الخطوط الخارجة منها إلى المحيط متساوية في غاية التساوي، فللخصم أن يقول: إن هذا القول إنما هو مثل صفتنا لعنقاء مغرب، فالصفة مفهومة والعنقاء غير موجودة»[٨٨].

وجوابه على هذا الاعتراض يقع ضمن فلسفته العامة، وهي أن الموجودات قسمان: موجود محسوس، وموجود متخيّل أو معقول. والوجود الحقيقي عنده إنما هو للموجود بالتمييز والتخيل، وأما الموجود المحسوس فليس بموجودٍ بالتحقيق[٨٩]، وعلّل ذلك بعلتين إحداهما أن الحواس كثيرة الأغلاط، ولا يحس الإنسان بغلط حسه، ولذا فلا يوثق بوجود حقيقة المحسوس، والموجود الذي لا يوثق بوجود حقيقته ليست له حقيقة موجودة، فهو إذن غير موجود[٩٠].

والعلة الأخرى أن الأشياء المحسوسة كائنة فاسدة تستحيل وتتغير، ولا ثبات لها على حال ولا في آن، فإذًا ليس لها حقيقة ثابتة، وإذا لم تكن لها حقيقة ثابتة فليس لها وجودٌ على الحقيقة[٩١]، ويخلص إلى القول إنه «ليس يكون شيء من المحسوسات موجودًا على غاية التحقيق، والموجود بالتخيل هو موجودٌ على غاية التحقيق؛ لأن الصورة التي تحصل في التخيل هي متخيلة على حقيقتها، وليست تستحيل ولا تتغير إلا بتغير المتخيل لها»[٩٢]. فالدائرة إذًا صورة معقولة متخيلة، فهي إذًا موجودة[٩٣].

ويرى أنه إذا كنا نرى في الأجسام الطبيعية مسافات[٩٤] كثيرة مستديرة فإنها غير مستديرة على الحقيقة، ويقدر أصحاب المساحات هذه المسافات المستديرة ويمسحونها على أنها دوائر، وليست دوائر على الحقيقة[٩٥]، فيصح القول إنه ليس في الوجود دوائر متساوية، ولا دائرة صحيحة الاستدارة من بين هذه الدوائر «الموجودة في الأجسام الطبيعية التي في عالم الكون والفساد، التي تدرك بالحواس»[٩٦]. فليس عنده «في الأجسام الطبيعية سطحٌ مستدير في غاية الاستدارة، ولا خط مستدير صحيح الاستدارة»[٩٧]، حتى إذا ما فرضنا أنه موجودٌ فلا طريق لنا لأن نعلم بوجوده على هذه الصفة على الحقيقة للعلتين اللتين أشرنا إليهما آنفًا وهما: أن الأجسام الطبيعية متغيرة لا تثبت على حال ولا في آن، وأن «الحواس لا تدرك هيئات الأجسام الطبيعية على غاية التحقيق؛ لأن حاسة البصر ليست تدرك المبصر الذي في غاية الصغر، فإن الجزء من ألف جزء من عين البعوض لا يدركه البصر، وكذلك حاسة اللمس لا تدرك الجزء من ألف جزء من رجل النملة»[٩٨]، وكذلك يقال كما تقدم في الخط المستقيم المتناهي، والسطح المستوي، ووضع الخط في السطح، كلها صورٌ موجودة في التخيل، كما أن إثبات إحدى نهايتي الخط وتحريكه على استدارة في السطح الذي هو فيه أمرٌ ممكن[٩٩] عقليًا. وما يقصده أقليدس في نظره إنما هي «الأشكال المعقولة المدركة بالتخيل»[١٠٠]، وهذا ما ذكره عينه في كتابه (المناظر)[١٠١]، ومعنى ذلك أن دراسة الهندسة إنما هي دراسة للمجردات، ولا ضرورة للتفكير فيما إذا كانت لها علاقة بدراسة الواقع أو المكان في العالم الفيزيائي إلا تاريخيًا.

مسلمة التوازي

اعترض ابن الهيثم على أقليدس أنه لم يبيّن وجود خطين مستقيمين موازيين إلى ما لا نهاية، فهو قد ذكر صفة المسلمة، ولم يوضح وجودها، إلا أنه اعتذر له وأجاب عنه بأنه لم يبيّن ذلك؛ لأن هذا «المعنى كان مستقرًا عند أهل زمنه وبينا عندهم، فلذلك استغنى عن تبيينه، إلا أن تبيينه في زماننا واجبٌ على أهل هذه الصناعة»[١٠٢] وأحال إلى كتابه (شرح المصادرات) وإلى بيانها فيه، وأخذ هنا قضية مكافئة لها هي «أن كل خطين مستقيمين متقاطعين لا يوازيان خطًّا واحدًا مستقيمًا»[١٠٣] بدلاً من قضية «أنه متى وقع خطّ مستقيم على خطين مستقيمين فصير الزاويتين الداخليتين اللتين في جهةٍ واحدة أقل من قائمتين، فإن ذينك الخطين إذا أخرجا في تلك الجهة التقيا»[١٠٤]، «فتقوم هذه القضية مقام الأخرى»، وتكون «أبين عند الحس، وأوقع في النفس»[١٠٥] وبرهن على ذلك في كتاب (شرح المصادرات).

المقالة الأولى مسلمة ٥

بحيث أ + ب من زاويتين قائمتين

على الرغم من أن ابن الهيثم غير حسي في فلسفته إلا أنه استعمل دليلاً حسيًّا؛ لأنه أظهر وأوقع في النفس، وهذا الدليل هو «أن الخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان يكون البعد الذي بينهما أبدًا متساويًا»[١٠٦]، وذلك لأن «تساوي البعد بين الخطين المتوازيين يشهد به الحس؛ لأنه كل خطين يوجدان في الأجسام الطبيعية[١٠٧] إذا كان البعد الذي بينهما متساويًا، فالحس يشهد بأنهما لا يلتقيان، وإذا فرض الخطان، وفرض أنهما لا يلتقيان، فالحس يشهد أن الأبعاد التي بينهما متساوية»[١٠٨]. وينتهي في النهاية إلى النتيجة الآتية: «فلهذه العلة يشهد الحس والتمييز أن الخطين المتقاطعين لا يوازيان خطًّا واحدًا»[١٠٩].

وفكرة الأبعاد المتساوية هذه ذهب إليها بعض الكتاب اليونان مثل بوسدنيوس Posidonius وسمبلقيوس، كما ذكر ذلك النيريزي، وبعض شراح أرسطو[١١٠]، وعمر الخيام[١١١]، كما حاول أن يبرهن على هذه القضية بطليموس، وبروقلس أيضًا، وجاءت محاولاتٌ أخرى حديثًا إلى أن ظهر Saccheri في القرن الثامن عشر، وكذلك

Lobachvski, Gauss (١٧٩٣ - ١٨٥٦)، وبويلي Bolyai (١٨٠٢ - ١٨٦٠). وفتح ريمن Riemann (١٨٢٦ - ١٨٨٦) الباب لهندسات لا أقليدية، وتبيّن أن هذه المسلمة الأقليدية مستقلة عن مسلماته الأخرى، ويمكن افتراض ما يناقضها، فيمكن عند لوكاشفسكي من نقطة خارج خط مستقيم أن يرسم أكثر من خط موازٍ، بل تُرسم خطوط متوازية بلا نهاية، ومجموع زوايا المثلث تكون دائمًا أقل من قائمتين، وكذلك نسبة المحيط إلى قطر الدائرة هو دائمًا أكبر من π فهو أيضًا يتصور المكان لا نهاية له.

وطوّر ريمن نمطًا آخر من الهندسة الذي ينظر إلى المكان على أنه متناهٍ، وأنه من نقطة خارج خط مستقيم لا يمكن رسم أي خط موازٍ له، وأنه من نقطتين يمكن وجود أكثر من خط مستقيم، وأن مجموع زوايا المثلث في هذه الهندسة يكون دومًا أكبر من قائمتين، ونسبة محيط الدائرة إلى قطرها أقل من π وأن الخط لا يمتد إلى ما لا نهاية إذا كان المكان محدودًا.

وأما إذا رجعنا إلى نظرية النسبية لأنشتاين فإننا نجدها تمثل التحدي الحقيقي لهندسة أقليدس؛ إذ كان يعتقد أنها الوصف الحقيقي الصادق الوحيد للمكان، فنظرية النسبية في حقل الجاذبية يصح بمقتضاها أن مجموع زوايا المثلث أكبر من قائمتين، وأنه بين نقطتين متفرقتين يمكن أن يوجد أكثر من خط مستقيم واحد، وبرهنت نظرية النسبية بذلك على أن تصور المكان Space أقرب إلى تصور ريمن منه إلى أقليدس في تصوره العام[١١٢].

الجانب الابستمولوجي في الرياضيات

يرى ابن الهيثم أن ما يسمى بالعلوم المتعارفة أو العلوم الأول مثل: «الكل أعظم من الجزء» ليس من قبيل المعرفة العقلية الفطرية، وإنما أصل ذلك مأخوذٌ من الحس، ويدرك بالقياس؛ لأنه معنى من المعاني التي تتبيّن بالقياس، وإن كان مصدره مأخوذًا من المحسوس، فالحس يدرك أجزاء الجسم الواحد، ويدرك التمييز الكثرة والعظم، ثم يستقر في النفس[١١٣]، ومثل هذه القضايا إنما تصبح بديهية متعارفة بسبب «كثرة استعمال الناس لها، لا لأنها علوم أول تعرف بفطرة العقل»[١١٤]، وبيّن هذا المعنى نفسه في كتابه (المناظر)، ونفى عنه أن يكون فطريًّا، وأرجعه إلى القياس؛ لأن الإنسان في نظره مطبوعٌ على التمييز والقياس، قياس الشيء بالشيء ابتداءً من الحس والتخيّل والعقل[١١٥]، ومما يدل عنده على أن هذه الفكرة ليست مما يدرك بفطرة العقل دون تمييز أن كثيرًا من الناس إذا سمعوا هذه القضية لم يفهموها إلا بعد أن تفصّل لهم وتشرح، ثم بعد ذلك يحكم السامع منهم أنها قضية صادقة، فإن «سكان الأطراف وأصاغر العوام، ومن لا يعرف الكتابة والقراءة، ولا يعرف الحساب، ولا يتمعس[١١٦] بالبيوع والأشرية لا يعرف الكل ولا الجزء ولا معناهما إلا بعد أن يشرح له. والمعنى الذي لا يدركه كل أحد بالبديهة ليس هو أولاً في العقل، ولا معلومًا بفطرة العقل، فليس هو من العلوم الأول. فالكل أعظم من الجزء ليس هو من العلوم الأول، ولم يحصل في التمييز إلا بالقياس على الوجه الذي ذكرناه»[١١٧].

وضرب مثالاً آخر من المعاني التي يراها بعض الفلاسفة أنها معرفة فطرية ومعانٍ بديهية أولية، وهو «علمنا بأن اثنين في اثنين أربعة»، وقرر أن هذا العلم ليس علمًا ضروريًّا يعرف بفطرة العقل، وإنما أصبح كذلك «بكثرة استعمال الناس (...) وبكثرة تكرارها لا بكونها أولاً في العقل»[١١٨]. ويستدل على ذلك بأن «كثيرًا من الناس وهم عوام الناس لا يعرفون نتائج الأعداد المضروب بعضها في بعض (...) وكلهم مع ذلك، أو جمهورهم، يعلمون أن اثنين في اثنين أربعة»[١١٩]، ومن الأدلة على ذلك أنه لو كان «ضرب اثنين أولاً في العقل لكان ضرب كل عددٍ في كل عدد أولاً في العقل»[١٢٠]، وليس الأمر كذلك. وهذا ينطبق أيضاً على ما يظنه الناس بديهة وهو «الأشياء المساوية لشيءٍ واحد فهي متساوية»، فإن هذه القضية وأمثالها «لو عرضت على عوام الناس، ومن لم يعرض لشيء من العلوم لم يعترف بها، ولم يعتقد صحتها، وربما لم يفهم معانيها»[١٢١]، وإنما اعتقد بعض الفلاسفة أنها علومٌ متعارفة فطرية، وأصبحت كذلك عند الناس؛ لأنها «متعارفة لكثرة استعمالها، ولسهولة الطريق إلى معرفة صحتها». وإذًا فهي ليست علومًا أولية ولا ضرورية، فالبداية عنده في المعرفة إنما هي الحس والمحسوس، ودليل فكرة المساواة انطباق المقادير المتساوية بعضها على بعض، وهذا الانطباق محسوس، فالمساواة «إنما هي مأخوذة من الحس»[١٢٢]، ويؤكد هذا بقوله: «ثم استقر هذا المعنى عند واحد واحد من العقلاء المميزين، وتكرر ذلك فيما بينهم صارت هذه القضية (المقادير المساوية لمقدارٍ واحد فهي متساوية) من القضايا المتعارفة التي لا شكّ فيها، ومن أجل استقرار هذه القضية في نفوس ذوي العقول، واشتهارها استغنى أقليدس عن تبيينها»[١٢٣].

وانتهى في مسألة التطابق إلى قضية كلية هي «أن كل جسمين انطبق أحدهما على الآخر، ولا يفضل طول أحدهما على طول الآخر فإن العقل يحكم بتساوي طوليهما»[١٢٤]، وكذلك يقال في الخطوط والسطوح، والدوائر، والأشكال الأخرى كالمربع المعين، والمربع القائم الزوايا، والمثلث القائم الزاوية[١٢٥]، فحكم العقل هنا إنما هو مبني على الحس أولاً والتخيل، وإنما «لكثرة تكرر هذا المعنى على الحس، أعني انطباق السطوح والخطوط بعضها

على بعض، واستمراره صار مستقرًا في النفس (...)، ثم انتقل هذا المعنى من الحس إلى التخيل: لأن الإنسان مطبوعٌ على أن يتخيل كل ما أدركه بحسه من بعد إحساسه به»[126]، وفي طبيعة الإنسان أيضًا «أن يقيس الشيء بالشيء»[127]، وذلك لأن المعرفة عنده ليست «إدراكًا بمجرد الإحساس»[128]، بل المعرفة إنما تحصل «وتكون بضربٍ من ضروب القياس»[129]، ومقدمات المقاييس الكلية مستقرة في النفس وحاضرة بالتذكر. فالمتخيلات والمعقولات عنده أساسها الحس، «إن جميع المتخيلات إنما هي ملتقطة من الحواس، ومنتزعة من الأجسام المحسوسة، ثم إذا انتزعت الصورة من الجسم المحسوس، وحصلت في التخيل استغنى المتخيل بعد ذلك عن الجسم المحسوس. والمثال المحسوس للمثلث تفهم منه صورة المثلث...»[130]، بل إن الخيال بعد ذلك يتحرر، فيتخيل أصغر ما يمكن من الأشياء، وأكبر ما يمكن منها، إلى أي حدّ شاء[131].

وذهب خيال ابن الهيثم إلى تصور خط مفروض يمثل قطر العالم، يعمل عليه مثلث متساوي الأضلاع، فإذا كان هذا الخط المستقيم المفروض هو قطر العالم، ويقام عليه مثلث، فإن ذلك يحتاج إلى مكانٍ أوسع من العالم، وإذا كان العالم ليس وراءه ملاء ولا خلاء ولا شيء من الأشياء على حسب تصور الفلاسفة، فلا يتم إنشاء هذا العمل (عمل المثلث المتساوي الأضلاع على قطر العالم)، ولكنه يجيب على ذلك بأن المقادير الرياضية لا تحتاج إلى مكان، ولا يحتاج إلى المكان إلا الأجسام الطبيعية فقط، وأما الخطوط والمقادير المتخيلة فإنها لا تحتاج إلى مكان، وهذا «ممكن في التخيل، أن يتخيل وراء العالم خلاء سعته بحسب اختيار المتخيل، وإن لم يكن وراء العالم خلاء موجود وجودًا طبيعيًا»[132].

فالقضية إذًا كلية تنطبق على كل الخطوط المتخيلة كبيرها وصغيرها، ولو كان الخط يبلغ أضعاف قطر العالم: لأن المقادير الرياضية لا تحتاج إلى مكانٍ محسوس[133]، وهذا في الواقع تحرر تام من المكان المتناهي.

وإن كانت هذه القضايا الرياضية فيما يبدو في ضوء التجربة الفلسفية والرياضية لا يمكن أن يبرهن عليها برهنة مباشرة، بل لا يمكن أن تفهم باستقلالٍ تام عن الحواس، وذلك أن تحديد طبيعة اعتماد عمليات العقل عمومًا على الحواس إنما هو من بين الصعوبات الرئيسة في كل الفلسفات، وبناء على هذا يرى بعض المعاصرين من فلاسفة الرياضيات أنه من الصعب التمسك بأنه في استطاعتنا أن نفهم البناء الرياضي، بل الفكرة العامة لموضوعها التي تتأصل عليه دون البدء بتمثلاتٍ حسية على الأقل. ففكرة الفئة ass في الرياضيات يمكن تفسيرها باللجوء إلى الاستعمال اللغوي ودلالته Semantics [134]، كما فعل فريجة. ويمكن البدء بفكرة مجموعة Group من الأشياء، بل إن المثال الثاني هو نفسه بحاجةٍ إلى اللجوء إلى اللغة أيضًا، ولا نستطيع أن نتحرر من التمثلات الرمزية[135].

لذلك نجد ابن الهيثم أكثر واقعية، فلا يكاد يقول بالأفكار الفطرية، وإنما يرى أن «النفس الإنسانية إذًا مطبوعة على القياس»[136]. ولاحظ ذلك في الطفل عند نشوئه[137]، فهو «يميز، ويقيس الشيء بالشيء دائمًا بالطبع بغير تكلف»[138] في الإدراك وفي الأفعال، فالطفل يختار الأحسن على القبيح من الصور عن طريق قياس إحداهما بالأخرى، كما يرى أن الحدس السريع والتمييز أمرٌ رئيس في هذه العملية.

ويذهب إلى أن الحس أوثق من القياس في الإدراك البصري[139]، وهو وإن كان يقسم الإدراكات إلى ما يكون بفطرة العقل، وما يكون بالمعرفة، وما يكون بالتمييز والتأمل[140] إلا أنه لا يكاد - كما قلنا - يقرر معنى من المعاني الرياضية أو

غيره دون أن يربط ذلك بالحس، وقد وجدنا نصًّا له يقرر فيه أن «الانطباق في الخطوط المستقيمة يعلم بفطرة العقل أو باليسير من التنبه»(١٤١). ولكن إدراك هذا الانطباق حسي في أصله على حدّ تعبيره، ولذلك قال: «أو باليسير من التنبّه»، ومعنى ذلك أنه ليس معنىً فطريًّا خالصًا، وكذلك يوجد نص آخر يدور حول هذا المعنى، وهو أن «التمييز يحكم بفطرة العقل» في مسألة الانطباق: إذ «الخطوط المستقيمة لا يشتبه انطباق بعضها على بعض، بل التمييز يحكم بفطرة العقل أن الخط المستقيم ينطبق على الخط المستقيم، ويظهر ذلك ظهورًا بيّنًا»(١٤٢)، فهل هذا الإدراك منقطع الصلة بالحس؟ إنه حسي وإلا تناقض مع نفسه في أخذه التطابق دليلاً حسيًّا في غير ما موضع من كتابه. وأشار في نص آخر إلى وجود المقدمة الفطرية، وهذا يدل على اعترافه بها، فالمقدمة عنده سواء كانت من الأوائل المدركة بفطرة العقل أو كانت معلومة بالقياس، تكون النتيجة عنها صحيحة(١٤٣)، فهو في اتجاهه هذا فيلسوفٌ واقعي أو تجريبي، يجمع بين الحس والصورة، ولكن الأولية للحسّ، والأوليّة للصورة أو المعقول، وهو لا ينفي صراحةً كل معنى فطري، ولكن لم يستعمل أي معنى فطري بوضوح، ويبني عليه نتائج، ويسمي القضايا الرياضية «بالعلوم المتخيلة»(١٤٤).

أما الجانب المنطقي فإننا نجد ابن الهيثم يستعمل الأقيسة المنطقية بكثرة وبوضوح في كتبه، وفي هذا الكتاب بصورة أشد وضوحًا، فقد تكلم على المعاني الكلية المطردة(١٤٥)، ويصف قضايا أقليدس بأنها مهملة(١٤٦)، وقضايا أخرى بأنها كلية(١٤٧)، أو بأنها كلية ضرورية(١٤٨).

وأشار في مواضع متعددة من الكتاب إلى استعمال أقليدس لعكوس القضايا دون توضيحٍ لها، ويقصد بذلك ما نسميه بعكس القضية(١٤٩)، ويختلف تصوره للحدّ أو التعريف عن تصور الفلاسفة: أي الحد الذي يتم بالحدس والفصل: «إنا نريد بالحد القول الدال على المعنى، لا ما يشير إليه المتفلسفة من تقرير لفظ الحدّ وترتيبه»(١٥٠).

أما طريقة التحليل والتركيب فقد تفطن ابن الهيثم إلى أن أقليدس نهج منهج التركيب لا التحليل في كتابه (الأصول)؛ أي إنه استعمل طريقة الانتقال من المعلوم إلى المجهول من أجل البرهنة على القضايا الرياضية، ولم يلجأ إلى طريقة التحليل، وإن كانت طريقة البرهان بالخلف يمكن أن ينظر إليها على أنها تحليل(١٥١)، وقد ألف ابن الهيثم (مقالة في التحليل والتركيب) شرح فيها معنى التحليل والتركيب وضرورتهما لاكتشاف القضايا والبرهنة عليها وبنائها، وتطبيقها في مسائل الحساب والهندسة والفلك والموسيقا، كما اهتم ابن الهيثم بالحدس الصناعي أو العلمي الذي يحدس به القضية قبل البدء في التحليل، وكذلك ألف رسالة «في المعلومات» التي يقصد بها المعطيات، وفن التحليل عنده لا يمكن أن يتم بدون المعلومات(١٥٢).

هذا وقد حدّد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي (٣٤٠هـ - ٤١٥هـ) التركيب بأنه «سلوك الطريق نحو النتيجة بالمقدمات»(١٥٣)، أما التحليل فهو على العكس «سلوكه (الطريق) نحو المقدمات التي تنتج المطلوب»(١٥٤)، ويسمى التحليل بالعكس، وهو إما أن ينتهي إلى مقدمات ولزوم النتيجة عنها، وإما أن ينتهي إلى مقدماتٍ كاذبة لا تلزم عنها النتيجة(١٥٥)، ويلزم في ذلك التحليل الحدس، والحذق، والارتياض والدربة، والحيلة أو المهارة أيضًا. ونسب أحمد السجزي استعمال الحيل إلى الشارح اليوناني إيرن(١٥٦).

ويستعمل ابن الهيثم فكرة العلة والمعلول بالمعنى المنطقي في الرياضيات أيضًا «إن العلة والمعلول لا يفترقان، فإذا وجد أحدهما وجد الآخر»(١٥٧)، «فتساوي الساقين في مثلث هو العلة في تساوي

الزاويتين، ولما كان تساوي زاويتي المثلث من خواص المثلث المتساوي الساقين، وكانت علة تساوي الزاويتين إنما هي تساوي الساقين، كانت العلة التي من أجلها صار كل مثلث متساوي الزاويتين متساوي الساقين»(١٥٨)، ويسميها العلة الأولى أحيانًا «فهذه هي العلة الأولى في تساوي زاويتي المثلث المتساوي الساقين»(١٥٩).

مفهوم العدد

ناقش ابن الهيثم تعريف أقليدس للعدد(١٦٠)، وبيّن أنه استعمل الاستعارة فيه، فاقترح هو حدًا آخر تدخل ضمنه فكرة الوحدة، وهو «العدد هو الوحدة، وما يحدث من تكرارها»(١٦١)، وهذه الفكرة، فكرة التكرار(١٦٢)، لم يتحدث عنها أقليدس، وهي فكرة جيدة، يقول بها بعض المعاصرين في تكرار الرموز بلا نهاية (١، ١١، ١١١...) وفكرة التتابع والتوالي، وذلك أن البداية تكون بعملية العدّ، عدّ مجموعة من الأشياء تنتهي إلى وجود تناظر بينها وبين الأعداد، حيث يكون التناظر واحدًا بواحد

"One To One Correspondence"، ويرى أن البصر يدرك العدد بالاستدلال من المعدودات؛ إذ يدرك مجموعة من الأشياء المتفرقة معًا، وفي وقتٍ واحد، وإذا أدرك تفرقها فقد أدرك أن كل واحدٍ منها غير الآخر، وبهذا يدرك الكثرة، وإدراك الكثرة يجعل قوة التمييز عند الإنسان تدرك العدد من هذه الكثرة(١٦٣)، كما يدرك الحدس بعد المبصرات مثلاً(١٦٤). وقد تكلم الرازي من بعده على فكرة التكرار، وعبّر عنه بأنه «إنشاء العدد بتكرير وحدة معينة لا بإضافة الأخرى إليها»(١٦٥). ويعرض مذهبًا فيثاغوريًا في كون الأعداد والمقادير والأشكال معقولة بذاتها لا تحتاج إلى مادة، «وأن التعليميات علة للطبيعيات... والعدد علة للجسمانيات»(١٦٦)، فيكون العدد مبدأ للصور الهندسية، ثم الصور الهندسية مبدأ للجسمانيات، فالخط مركب من وحدتين، والسطح مركب من أربع وحدات، كما يعرض رأيًا آخر يعدّ الأعداد في غير حاجة إلى توسط الصور أو الأشكال الهندسية بينها وبين الجسمانيات، فكل مرتبة من مراتب الأعداد صورة مطابقة لصورة طبيعية، ومعنى هذا أن الأعداد أصولٌ تكوّنت عنها الموجودات الطبيعية، ولكن ابن الهيثم ليس فيثاغوريًّا بهذا المعنى ويرى أن «الحسّاب يجعلون الواحد من العدد بمنزلة الواحد من المعدود، والواحد من العدد ليس هو الواحد من المعدودات؛ لأن الواحد من العدد إنما هو الوحدة، والواحد من المعدودات إنما هو معدودٌ بالوحدة، ثم جزأوا الواحد، وضربوا أجزاءه بعضها في بعض، وضربوا الأجزاء أيضًا في الواحد، والوحدة لا تتجزأ ولا تنقسم»(١٦٧)، ونراه يعود دائمًا إلى الحسّ من حيث هو أساس الرياضيات، فيرى أن «أصل ذلك مأخوذٌ من المساحة: فإن المسّاح يستعملون الذراع في المساحة، ويسمونه واحدًا؛ لأنه ذراعٌ واحد، وهو خط مستقيم، وهو ينقسم ويتجزأ، وهم يقدّرون المسافات: أعني الأطوال والعروض بالذراع (...) وربما بقي من المسافة بقية، فتكون تلك البقية جزءًا من الذراع أو أجزاء، واضطر المسّاح إلى أن يستعملوا أجزاء الذراع، وهم يسمون الذراع واحدًا»(١٦٨)، ويلاحظ هنا أنه أدخل فكرة الكسور التي قد توصل إليها الناس من الأشياء الباقية، التي لا تكون وحدة من وحدات القياس، وهي نفسها؛ أي الوحدة أخذت من العمل المحسوس من المسافة أو الذراع، ثم إن هناك أمرًا آخر في غاية الأهمية، وهو ما سمّاه بالاستعمال، استعمال الذراع وحدة، وأن الذراع يسمونه واحدًا، وبما أن الذراع خطٌ مستقيم فإنه يقبل التجزئة، ففكرة التسمية فكرة اتفاقية وضعية، وهذا يرجع إلى فكرتين: فكرة اللغة (يسمونه)، وفكرة الاستعمال؛ أي قوة العادة الاجتماعية والمرانة عليها، وإذا رجعنا إلى الانثروبولوجيا فإننا نجد أن فكرة الأعداد ليست موجودة عند كل القبائل البدائية،

ابن الهيثم وكتابه: «في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه»

فبعضها لا يتجاوز في العدّ الواحد والاثنين، ومعنى ذلك أن حدس العدد ليس تلقائيًا ولا ضروريًا، وتطوّر كلمات العدد ورموزه نفسها بعيدةٌ عن الحدس الفطري، فأغلب نظم العدّ ظهرت من عملٍ وتطبيق في شؤون الحياة، ومرتبطة بعدّ الأصابع، فلا يوجد معنى مجرّد للعدد عند البدائيين، وإنما نشأ في المراكز الحضارية المتقدمة، وانتشر بعد ذلك، فظهر في حضارة السومريين والبابليين، فهم أول من استعمل الرموز في كتابة العدد حوالي ٢٠٠٠ سنة ق.م. استعمله رياضيون وفلكيون بابليون، ونظامهم أعلى من كل نظامٍ آخر استعمل في العالم القديم[١٦٩].

وعمليات العدّ هذه تختلف في القديم باختلاف الأمم وباختلاف الثقافات، وهذه الفكرة التي نتحدث عنها في عصرنا في الانثروبولوجيا، وأصل الأعداد وتطورها، نجد فيها لمحات ذكية ونظرات نافذة جاء بها ابن الهيثم، قال: «وقد يختلف المسّاح في مقدار الذراع، فقوم يقدرونه بذراع اليد، وقومٌ يزيدون فيه، وتختلف زيادتهم في الذراع، بل كل طائفة من الأمم لهم مقدارٌ يقيسون به، ويخالف بعضهم بعضًا في مقداره»[١٧٠].

فالحدس الأول يمكن أن يكون في جذور شيءٍ آخر، في التطور الذي حصل فيه تفرقة وتمييز بين حالات العالم (ذكر، أنثى، حار، بارد، عالٍ، منخفض)، فالإنسان يملك قدرة على التمييز بين الأشياء والوصول إلى فهم الكثرة والوحدة، كما أن وجود نظام ما في الطبيعة أمرٌ ضروري سابق لوجودنا، وتطورت عمليات العدّ، ولم تبق فكرة العدد مرتبطة بمجموعة معينة من الأشياء، ولمّا صارت فكرة العدد مجردة في الذهن أصبحت حقيقة الرياضيات ليست الأعداد المجردة في حدّ ذاتها، وإنما في مجموعة من العلاقات الناشئة بينها، وبذلك دخل الإنسان عالمًا جديدًا[١٧١].

وقد أخذ فريجه Frege بعنصر اللغة في تفسيره، فمحمولات العبارات تقوم مقام الكميات، واستعمل Wittgenstein فكرة العادة والمرانة، وكذلك الاتفاق الضمني لا المقصود في أعمالنا وتطبيقاتنا في الفلاحة، وفي التجارة، وبناء المعابد، والاستعمالات اليومية للأشياء.

فليس هناك داعٍ اليوم لأن نضفي على القضايا العددية والرياضيات عمومًا اليقين والدقة المطلقة، ما دامت فروضًا تنطبق على العالم الفيزيائي، ومأخوذة منه في الأصل التاريخي، ولا داعي للقول إنها أولية موجودة في حدّ ذاتها، بعد ما ظهر من التناقضات في نظرية المجموعات نفسها خاصةً، ولكن إذا كانت قوانين الحساب تأصلت من التجربة، فإنها يمكنها أن تتجاوز في تطبيقاتها الموضوعات المحسوسة إلى حقائق مجرّدة، فتكون متعالية، كما سمّاها ابن الهيثم بأنها «علومٌ متخيلة». ويلاحظ أن ابن الهيثم لم يستعمل الأرقام في رموزها وإنما بأسمائها اللغوية، ولكنه يكثر من استعمال الرموز الأخرى الحرفية في الأشكال الهندسية، فلا ندري ما رموز الأرقام التي كان يستعملها من خلال هذا الكتاب، ويعبّر عن الأعداد بالأشكال[١٧٢] في المقالات العددية من الكتاب (I X - V II). وكان ابن سينا قد أشار إلى هذا الجمع بين الأشكال والأعداد في وصفه لكتاب أقليدس «إن كتاب الاسطقسات قد أعطى أصولاً كثيرة في علم العدد، ومعوّل هذا الفن عند التحصيل على تلك الأصول، وقد يمكن أن يُنقل كثير من الأشكال الهندسية التي تتعلق بالضرب والقسمة وبأحوال النسبة إلى العدد»[١٧٣].

وصرّح بأنه «قد شبهت هيئات الأعداد في تأليفها بالمقادير»[١٧٤] ويقصد بالمقادير هنا الأشكال الهندسية.

وهذه نزعة فيثاغورثية واضحة في توحيدها بين الأعداد والأشكال، وعدّها أصلاً للموجودات، وأنها

تمثل جوهر الأشياء الحقيقي، وقد تأثر بذلك أفلاطون في نظرية المثل في آخر حياته. نلاحظ أيضًا أن ابن الهيثم لم يُشِر إلى أفلاطون، ولا إلى أرسطو، وإن كان شرح كثيرًا من كتب أرسطو، ولم نجد له اهتمامًا واضحًا بفلسفة أفلاطون، ولعل مقالته (في تشويق الإنسان إلى الموت بحسب كلام الأوائل) فيها نزعةٌ أفلاطونية محدثة، وكذلك رسالته (تلخيص جوهر النفس الكلية) و(مقالة في الأخلاق)(١٧٥).

وفي الختام لا بدّ من الإشارة إلى جودة لغة ابن الهيثم العلمية في هذا الكتاب، وإلى دقتها ووضوحها، وجمالها وعذوبتها مع جفاف موضوعاتها وتعقيدها، وهذا ما يمكن لنا في عصرنا هذا أن نفيد منه، نفيد من الأسلوب العلمي الرصين البيّن، ومن الاصطلاحات العربية الواردة فيه في حياتنا العلمية في الجامعات وفي تعريب الرياضيات وغيرها من فروع المعرفة العلمية، التي نحن الآن مقبلون عليها؛ لرفع أمتنا إلى مستوى الأمم التي بلغت شأوًا بعيدًا في العلم النظري والتقنية العالية، وهذا ما يحفظ وجودنا في هذا العالم بقوةٍ على أساسٍ من قيمٍ عليا متأصلة في هويتنا عبر التاريخ، وهي زادنا القوي في مسيرة «تحدي المستقبل». ●

●●●

الحواشي

١ – المصدر نفسه: ٣٨٠، وانظر: ٧٩، ٨١، ٨٧، ٨٨.

٢ – المصدر نفسه: ٨٥، ويقصد بالشكلين هنا الواردين في المقالة الأولى من مقالات أقليدس.

٣ – مصادرات أقليدس: ١٦.

٤ – اطلع عمر الخيام على مقالة واحدة من مقالات ابن الهيثم، وهي المقالة الأولى تبعًا لما ذكره في رسالته.

٥ – في حل الشكوك: ٢٣١.

٦ – المصدر نفسه: ٢٣١.

٧ – المصدر نفسه: ٢٧٤، في شرحه للشكل الرابع عشر من المقالة السادسة.

٨ – المصدر نفسه: ٢٣١، في شرح الشكل العاشر من المقالة الرابعة.

٩ – المصدر نفسه: ٢٣٩، في شرح الشكل الخامس عشر من المقالة الرابعة.

١٠ – وهذه القضايا هي: ٢، ٣، ٤، ٥، ٧، ٩، ١٠، ١١، ١٤، ١٥، ١٨، ٢٠، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠. وانظر المقالة الأولى أيضًا ص ٨٤، ٩٢، والمقالة الرابعة ص ٢٣٩ والخامسة ص ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢.

١١ – المصدر نفسه: ١٠٠.

١٢ – المصدر نفسه: ١٠٤. وفي الشكل السادس عشر من المقالة الأولى: ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٤، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٩، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٥.

١٣ – المصدر نفسه: ١٦٩.

١٤ – المصدر نفسه: ٢٠٥.

١٥ – المصدر نفسه: ٢٠٨.

١٦ – المصدر نفسه: ٢١٢.

١٧ – المصدر نفسه: ٢١٣، وانظر: ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١.

١٨ – إضافة ليصح التركيب.

١٩ – كذا في الكتاب والصواب: فهما.

٢٠ – المصدر نفسه: ٢٤٤.

٢١ – المصدر نفسه: ٢٩٦ (الشكل الخامس من المقالة السابعة).

٢٢ – المصدر نفسه: ٣٠٧ (الشكل الواحد والعشرون من المقالة السابعة).

٢٣ – المصدر نفسه: ٩٨.

٢٤ – المصدر نفسه: ١٨٧.

٢٥ – المصدر نفسه: ٩٤.

٢٦ – المصدر نفسه: ٩٤، ٩٥.

٢٧ – المصدر نفسه: ٩٤.

٢٨ – مقدمة كتاب في حلّ الشكوك: ٢.

٢٩ – في حل الشكوك: ٥٠، ٩٤.

٣٠ – المصدر نفسه: ١٧٥.

٣١ – المصدر نفسه: ٢٢٢.

٣٢ – المصدر نفسه: ٢٤٠.

٣٣ – المصدر نفسه: ٣٧٧.

٣٤ – المصدر نفسه: ٣٧٨.

٣٥ – المصدر نفسه: ٣٧٩.

٣٦ – المصدر نفسه: ٣٧٨.

٣٧ – المصدر نفسه: ٣٨٠، ويقصد بذلك كتاب أبولونيوس المتوفى في أوائل القرن الثاني قبل الميلاد، وقد عني بنو موسى بترجمة هذا الكتاب، وقد كتب ابن الهيثم «مقالة في شكل بني موسى»، عيون الأنباء: ٥٦٠.

٣٨ – المصدر نفسه: ٣٩٦.
٣٩ – المصدر نفسه: ٣٩٧.
٤٠ – أي المقالة الثالثة عشرة.
٤١ – المصدر نفسه: ٤٠٧.
٤٢ – وقد ذكر عدة علماء وفلاسفة ومتكلمين قدماء ومحدثين ومعاصرين له عناوين مؤلفاتٍ أخرى له، مثل بطليموس وأبولونيوس وجالينوس وأرسطو، وفرفريوس الصوري، ويحيى النحوي، وإبراهيم ابن سنان، وأبي هاشم المعتزلي، وأبي الفرج عبدالله بن الطيب البغدادي، وأبي بكر الرازي، وأبي علي الجبائي، وابن الرواندي، وأبي الحسن علي بن العباس. عيون الأنباء: ٥٥٥ – ٥٥٩.
٤٣ – في حلّ الشكوك: ٣٧٩، كما أشار إليه في ص ٢٤٧، فقال: «وقد بيّنا في مقالتنا في الهلاليات كيف نجد هلالاً مساويًا لمثلث مستقيم الخطوط».
٤٤ – عيون الأنباء: ٥٥٩.
٤٥ – ابن الهيثم في قاموس البيبليوغرافيا العلمية: ٢٠٢، ٢٠٦.
٤٦ – في حلّ الشكوك: ٣٧٩.
٤٧ – عيون الأنباء: ٥٥٩.
٤٨ – ابن الهيثم في قاموس البيبليوغرافيا العلمية، ٢٠٦.
٤٩ – في حلّ الشكوك، ١٧٢. وانظر عيون الأنباء: ٥٥٩.
٥٠ – وإن كان ابن أبي أصيبعة أشار إلى كتابٍ سمّاه «كتاب في المساحة على جهة الأصول» في القائمة التي ألفت إلى سنة ٤١٧هـ، فهل هما كتابٌ واحد وأعاد تأليفه وتطويره؟
٥١ – التي نشرت بحيدر أباد الدكن، ١٣٥٩هـ = ١٩٤٠م.
٥٢ – الحسن بن الهيثم وأثره على المسيرة العلمية الحديثة: ٣٠.
٥٣ – Pi in the Sky, Counting, Thinking, and Being, p. ١٠ – ١١.
٥٤ – المصدر نفسه: ١٣.
٥٥ – المصدر نفسه: ١٧.
٥٦ – المصادرات: ٤ – ٥.
٥٧ – المصدر نفسه: ١٨.
٥٨ – المصدر نفسه: ١٦ – ١٧.
٥٩ – المصدر نفسه: ١٧.
٦٠ – أي الرسول.
٦١ – المصادرات: ٣ – ٤.
٦٢ – المصدر نفسه: ٣٤ – ٣٥.
٦٣ – المصدر نفسه: ٤٧.
٦٤ – المصدر نفسه: ٤٨.
٦٥ – المصدر نفسه: ٦٠، ٧٧.
٦٦ – المصدر نفسه: ٧٥.
٦٧ – المصدر نفسه: ٧٩.
٦٨ – في حل الشكوك: ٥.
٦٩ – المصدر نفسه: ٥ – ٦.
٧٠ – المصدر نفسه: ٦.
٧١ – المصدر نفسه: ٧.
٧٢ – المصدر نفسه: ٧.
٧٣ – المصدر نفسه: ٨.
٧٤ – كتب في الأصل كلمة «التوهم» فوق كلمة «التخيل» إشارة من الناسخ إلى أن لفظة «التوهم» توجد في بعض النسخ.
٧٥ – في حل الشكوك: ٨.
٧٦ – المصدر نفسه: ٩.
٧٧ – المصدر نفسه: ١٠.
٧٨ – المصدر نفسه: ١٠.
٧٩ – هذا ما يذهب إليه الرازي من أنه لا يتخيل الشكل الرياضي إلا في صورة متناهية. المباحث الشرقية: ١/٣٢.
٨٠ – في حل الشكوك: ١١ – ١٢.
٨١ – المصدر نفسه: ١٣.
٨٢ – المصدر نفسه: ١٤.
٨٣ – المصدر نفسه: ١٤، وذكر في ذلك تفاصيل جيدة.
٨٤ – المصدر نفسه: ١٦.
٨٥ – المصدر نفسه: ١٦.
٨٦ – المصدر نفسه: ١٩.
٨٧ – المصدر نفسه، ١٩.
٨٨ – المصدر نفسه، ٢٠.
٨٩ – المصدر نفسه، ٢٠.
٩٠ – المصدر نفسه: ٢٠ – ٢١.
٩١ – المصدر نفسه: ٢١.
٩٢ – المصدر نفسه: ٢١.
٩٣ – المصدر نفسه: ٢٢.
٩٤ – يقصد المساحة التي يحيط بها محيطٌ دائري.
٩٥ – في حل المشكلات: ٢٤٦.
٩٦ – المصدر نفسه: ١٧٩.
٩٧ – المصدر نفسه: ١٧٩.
٩٨ – المصدر نفسه: ١٧٩.
٩٩ – المصدر نفسه: ٢١.
١٠٠ – المصدر نفسه: ١٨٠.
١٠١ – المصدر نفسه: ٦٠، ذكر المثال نفسه (عين بعوض).
١٠٢ – المصدر نفسه: ٢٤.
١٠٣ – المصدر نفسه: ٢٤.
١٠٤ – المصدر نفسه: ٢٥.
١٠٥ – المصدر نفسه: ٢٥.
١٠٦ – المصدر نفسه: ٢٦.
١٠٧ – كتب في الأصل ما يفيد أن «الطبيعية» يوجد بدلها «المحسوسة» في بعض النسخ.
١٠٨ – في حل المشكلات: ٢٧.
١٠٩ – المصدر نفسه: ٢٧.
١١٠ – Euclid. in Dict. Scient. Biogr. p. ٤٣٣.

١١١ – مصادرات أقليدس: ١٤، قال: «والبعد بينهما متساوٍ، أعني لا يتضايق ولا يتسع».

١١٢ – لانتقال شعاع من الضوء بين نقطتين يوجد أكثر من طريق لينتقل فيه. انظر:
Geometry in the Encyclopaedia of Philosophy Vol.3, p. 287 - 288.

١١٣ – في حل الشكوك: ٣٦.

١١٤ – المصدر نفسه: ٢٨.

١١٥ – المناظر: ٢٢٤ – ٢٢٥.

١١٦ – أي يمارس ممارسة مجرب في الأسواق.

١١٧ – في حل الشكوك: ٣٧.

١١٨ – المصدر نفسه: ٢٩.

١١٩ – المصدر نفسه: ٢٩.

١٢٠ – المصدر نفسه: ٢٩.

١٢١ – المصدر نفسه: ٢٩.

١٢٢ – المصدر نفسه: ٣١.

١٢٣ – المصدر نفسه: ٣٥.

١٢٤ – المصدر نفسه: ٣١.

١٢٥ – المصدر نفسه: ٣٤٤، وانظر: ٢٧٤ دليل التطابق في المثلث والتكافؤ في الأضلاع.

١٢٦ – المصدر نفسه: ٣٢.

١٢٧ – المصدر نفسه: ٣٣، المناظر: ٢١٨ – ٢١٩.

١٢٨ – المناظر: ١٩.

١٢٩ – المصدر نفسه: ٢٢٠.

١٣٠ – في حل الشكوك: ٣٩.

١٣١ – المصدر نفسه: ٣٩.

١٣٢ – المصدر نفسه: ٣٩.

١٣٣ – المصدر نفسه: ٤٠.

١٣٤ – هي دراسة العلاقة بين التعابير اللغوية والأشياء التي توضع لها، وتطلق عليها مما ليس لغويًّا.

١٣٥ – دائرة المعارف الفلسفية، أصول الرياضيات: مج٥/١٩٨.

١٣٦ – المناظر: ٢٢٨.

١٣٧ – المصدر نفسه: ٢٢٨.

١٣٨ – المصدر نفسه: ٢٢٧.

١٣٩ – المصدر نفسه: ٥١٧ – ٥١٨.

١٤٠ – المصدر نفسه: ٢٢٧.

١٤١ – في حل الشكوك: ٦١.

١٤٢ – المصدر نفسه: ٦٠.

١٤٣ – المصدر نفسه: ٣٧.

١٤٤ – المصدر نفسه: ٤٥.

١٤٥ – المصدر نفسه: ٩، ١٠، ١٣، ١٧، ٥٢.

١٤٦ – أي لم يجعل لها سور. المصدر نفسه: ٣٠.

١٤٧ – المصدر نفسه: ٣٥.

١٤٨ – المصدر نفسه: ٢٣.

١٤٩ – المصدر نفسه: ٦٠ – ٦١.

١٥٠ – المصدر نفسه: ٢٩١، انظر: ٥ – ٦ أيضًا.

١٥١ – Euclid in Dict. Scient. Biogr. p. 202-203.

١٥٢ – هذه الرسالة «في التحليل والتركيب» موجودة في مخطوطة
Chester Beuatty Ms. 6352
وأشار إليها ابن أبي أصيبعة، في عيون الأنباء: ٥٥٥.

١٥٣ – كتاب في تسهيل السبل ضمن رسائل ابن سنان: ٣٤٢.

١٥٤ – المصدر نفسه: ٣٤٣.

١٥٥ – المصدر نفسه: ٣٤٢.

١٥٦ – المصدر نفسه: ٣٤٤.

١٥٧ – في حل الشكوك: ٧٣ – ٧٤.

١٥٨ – المصدر نفسه: ٧٤، ٨٨، ٨٩.

١٥٩ – المصدر نفسه: ٨٩.

١٦٠ – المصدر نفسه: ٢٨٠ – ٢٩٣.

١٦١ – المصدر نفسه: ٢٩١، وذكر هذا المعنى في شرح المصادرات، وبرهن على صحته.

١٦٢ – أشار ابن الهيثم إلى هذه الفكرة وأثرها في الحفظ، حفظ المعاني والصور، انظر: المناظر: ٣٢٤ – ٣٢٥.

١٦٣ – المناظر: ٢٩٨.

١٦٤ – المصدر نفسه: ٢٥١.

١٦٥ – المباحث الشرقية: ١/٢٠٠.

١٦٦ – المصدر نفسه: ١٩٩.

١٦٧ – المصدر نفسه: ٢٩٢.

١٦٨ – المصدر نفسه: ٢٩٢.

١٦٩ – Pi in The Sky p. 83.

١٧٠ – في حل الشكوك: ٣٣٠ – ٣٣١ وتكلّم عن الذين لا يعرفون القراءة والكتابة والحساب وسكان الأطراف والعوام، وما إلى ذلك من الظواهر الاجتماعية، ونشأة الطفل، مما يثبت أن الأعداد ليست فطرية ولا تلقائية، وإنما هي تجريبية.

١٧١ – Pi in The Sky p. 105.

١٧٢ – في حل الشكوك: ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٨، ٣١٩.

١٧٣ – الارثماطيقي: ١٧.

١٧٤ – المصدر نفسه: ٥١.

١٧٥ – عيون الأنباء: ٥٥٦ – ٥٦٠. نشر هذه الرسالة عبد الرحمن بدوي في: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، وصدر عن دار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، وتضمنتها الصفحات من ١٠٧ – ١٤٥، وقد شكّك فيها بدوي ورجح أنها له من حيث الأسلوب، ومن حيث ورودها في فهارس أعماله، ولأنها تحمل اسمه في أول المخطوط بوضوحٍ تام.

المصادر والمراجع

ابن أبي أصيبعة.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥.

ابن الخطيب : لسان الدين.
- الإحاطة في أخبار غرناطة، دار المعارف، القاهرة، ١٣٧٥هـ = ١٩٥٥م.

ابن خلدون.
المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٨.

ابن سنان.
- رسائل ابن سنان، تح. أحمد سليم سعيدان، الكويت، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

ابن سينا.
- الشفاء، الفن الأول من جملة العلم الرياضي، أصول الهندسة، تحقيق عبد الحميد صبره، وعبد الحميد لطفي مظهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦م.

ابن النديم.
- الفهرست، نشرة نهاد عباس عثمان، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، ١٩٨٥م.

ابن الهيثم.
- مجموع الرسائل، حيدر أباد الدكن، ١٣٥٩هـ = ١٩٤٠م.
- كتاب الشكوك على بطليموس، تح. عبد الحميد صبره، ونبيل الشهابي، دار الكتب، القاهرة، ١٩٧١.
- كتاب في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول، وشرح معانيه، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرنكفورت، ألمانيا الاتحادية (مصور)، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
- كتاب المناظر، تح. عبد الحميد صبره، الكويت، ١٩٨٣م.

بدوي : عبد الرحمن.
- دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

الخيام : عمر بن إبراهيم.
- رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات أقليدس، تح. عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦١.

الرازي (فخر الدين).
- المباحث المشرقية، تح. محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

سعيد : بشار محمد، وفرح : علي يوسف.
- الحسن بن الهيثم وأثره على المسيرة العلمية الحديثة، الأردن، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

صبره : عبد الحميد.
- «برهان نصير الدين الطوسي على مصادرات أقليدس»، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ع١٣، ١٩٥٩م.

الفارابي.
- إحصاء العلوم، تح. عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٨م.

المصادر الأجنبية

-Ivor Bulmer - Thomas, "Euclid" in Dictionary of Scientific Biography, ED. C.C. Gillipsi, New York, Vo. 3 (1972).

- John D. Barrow, Pi in the Sky, Counting, Thinking and Being, Claredon Press Oxford, 1992.

- John Murdoch, "Eucled" in DIctionary of Scientific Biography, Vol.3.

- Junge G. and Thomson, Commentary of Pappus on Book X of Euclid's ELements. (Campridge, Mass., 1963).

- Sabra, A. "Ibn Al-Haytham" in Dictionary of Scientific Biography, Vol. 7(1972).

- Stephen F. Barker, "Geometry" in the Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing Co., Jnc and the Free Press, New York, London, Vol., 3., 1972.

-Thomas Taylor, the Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus on the First Book of Euclid's Elements,

(London, 1788 - 1789).

ابن العربي رائدًا للتربية المقارنة

الأستاذ / الزبير مهداد
مكتبة الزمالك المغرب

خلف الرحالة المسلمون كتبًا ورسائل سجّلوا فيها تواريخ رحلاتهم ومشاهداتهم ولقاءاتهم الشيوخ، وما دار بينهم من نقاش وحوار، وما سمعوه وقرؤوه وروَوه من الحديث والأخبار. وكذا الإجازات التي حصلوا عليها، أو منحوها لغيرهم.

كما تتضمن تلك الكتب وصفًا دقيقًا لمجالس العلم والمدارس، وأنظمة التعليم، وظروف حياة الطلبة والمدرسين. فضلاً عما تزخر به من معلوماتٍ دقيقة وافرة عن المجتمعات المزارة، ومظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية، مثل ما نجده في كتاب «رحلة ابن جبير» وفي «تحفة النظار» الذي صنفه ابن بطوطة؛ إذ بفضل ما ورد في الكتابين من وصفٍ لمجالس التدريس، تمّ تطوير نظام التعليم بجامع القرويين بمدينة فاس المغربية[1].

إنّ الرحلات تشكّل أكثر المدارس تثقيفًا للإنسان، فالسياحة التي تدفع إلى الاختلاط بالناس ومعاشرتهم، واجتهاد الرحالة في تأمل أخلاقهم وطباعهم ودراستها، تضع أمام الفرد مجالاً مهمًّا للمقارنة، كما تساعده على تقييم نظم بلده وتقاليدها[2]، لهذا تعدّ هذه الكتب مصادر مهمة لتاريخ الحركة الثقافية والعلمية، ومن خلالها يمكن رصد تطور أنظمة التعليم والتربية في المجتمعات الإسلامية.

وفضلاً عن ذلك، كانت هذه الرحلات فرصة لمقابلة أنظمة التعليم والتربية بالمشرق الإسلامي مع نظيرتها بالمغرب، وهو ما فعله الفقيه الرحالة أبو بكر ابن العربي المعافري. وقد اعتمد ابن خلدون على كتاباته عند الحديث عن أنظمة التعليم العربية، وعند إجرائه المقابلة بينها. قال المستعرب الروسي كراتشقوفسكي: «إن ابن العربي قدّم من خلال خلاصة رحلته مادةً ضخمة في مجال الحضارة الثقافية والاجتماعية لذلك العصر»[3].

ومن هذا الباب يمكننا الحديث عن ابن العربي بصفته رائدًا من روّاد التربية المقارنة في التاريخ العربي الإسلامي؛ لأن آثاره التربوية، وأهداف مقارناته، تتفق مع مفهوم التربية المقارنة وأهدافها.

رحلة ابن العربي

ينقسم العالم الإسلامي إلى قسمين كبيرين هما:

١ - المشرق : يشمل بلاد العرب وفارس وما وراءهما، والعراق والشام ومصر.

٢ - المغرب : يشمل شمال إفريقيا والأندلس(٤).

وقد شهد العالم الإسلامي منذ الفتح تنقّل كثيرٍ من الناس بين مشارقه ومغاربه، بعضهم للحج، وبعضهم للتجارة، كما كان البحث عن مصادر العلم، وسماع الحديث، وتحصيل الرواية، وربط السند سببًا في تنقّل كثيرٍ من المسلمين.

وكان أبو بكر بن العربي واحدًا من أولئك الرحالة الذين أتيحت لهم فرصة الهجرة إلى المشرق الإسلامي للحج والاستزادة من العلم.

فقد ولد ابن العربي يوم ٢٢ شعبان عام ٤٦٨ هجرية بمدينة إشبيلية حاضرة الإمارة العبادية. وكان والده من علماء إشبيلية وأعيانها، تولى مناصب علمية في ديوان المعتمد بن عباد.

تلقى ابن العربي تعليمًا جيدًا وخاصًّا على أيدي ثلاثةٍ من المعلمين، واحد لضبط القرآن بالأحرف السبعة، والثاني لعلم العربية، والثالث للحساب. فحذق القرآن وهو ابن تسع سنين، وتلقى جملةً من الحديث على أشهر شيوخ إشبيلية، كما أتقن العربية، ودرس كتبًا كثيرة في اللغة والشعر العربيين والحساب والمنطق.

تحدث في مقدمة كتابه «قانون التأويل» عن أسباب رحلته ومكابداته فيها، فذكر أنه بعد خضوع إشبيلية للمرابطين(٥) صحبه والده في مستهل ربيع الأول من عام ٤٨٥ في رحلةٍ إلى الحجاز، فعبر من الأندلس والمغرب الأوسط وتونس، ثم ليبيا، حيث تحطمت سفينة رحلته، ثم نزل بالإسكندرية في شوال من السنة نفسها، وفيها لقي أبا القاسم مهدي الوراق، ثم توجه إلى القدس حيث مكث ثلاث سنوات، وكانت القدس آنذاك مركزًا ثقافيًّا وعلميًّا مهمًّا، فأخذ عن الطرطوشي، وعطاء المقدسي، الذي أعجب بذكاء ابن العربي ونبوغه الذي أبداه في مناظرته، فهنأه لذلك. ظلّ ابن العربي على كدّه واجتهاده حتى تحصل له أغراض العلوم الثلاثة: علم الكلام، وأصول الفقه، ومسائل الخلاف.

غادر ابن العربي القدس إلى عسقلان عام ٤٨٨، ثم إلى مكة عام ٤٨٩، ثم إلى دمشق فبغداد فالحجاز، وعاد إلى بغداد مرةً أخرى، حيث لزم أبا بكر أحمد الثاني رئيس الشافعية، والغزالي الذي كان مقيمًا برباط أبي سعد.

هكذا طاف ابن العربي بالمراكز الثقافية الشرقية، وامتصّ رحيق علومها سماعًا، وتقييدًا، ومشافهةً، ومناظرةً، وإجازة. وعاد إلى بلاده بعلمٍ لم يسبقه إليه أحد من الرحالة غير الباجي.

اطلع فقيهنا خلال هذه الرحلة على أنظمة التعليم المختلفة عن مثيلاتها في المغرب، كما وقف عن كثب خلال الرحلة على نتاج المؤسسات التعليمية المتمثل في كفاءات العلماء والأئمة وقدراتهم، ومناهجهم في العقل والنقل، فتبين له أن الاختلاف قائمٌ بين المشارقة والمغاربة في المناهج العقلية والاتجاهات الفكرية والعلمية، وهذه الأمور ليست متوارثة، بل مكتسبة في المدارسة خاصةً ومؤسسات التعليم الأخرى. وتؤدي مناهج التعليم ومجالس المناظرة والبحث دورها في إبراز هذا الاختلاف وتنميته.

وخلال هذه الرحلة أيضًا لازم الإمام الغزالي، وتتلمذ عليه، وتأثر بآرائه في التربية.

عاد أبو بكر بن العربي إلى بلاد المغرب بعلمٍ غزير وآراءٍ جديدة في التعليم، أثنى ابن خلدون عليها، وأعجب بها، ونقل كثيرًا منها في مقدمته. حقق كتاب رحلته ونشره الأستاذ سعيد أعراب.

إنّ آراء ابن العربي في التربية والتعليم نجدها مبثوثة في كتبه، التي من أهمها:

- (آداب المعلمين): الذي ذكره الشوشاوي في الباب السادس من كتابه (الفوائد الجميلة على الآيات

الجليلة). ولم نقف على هذا الكتاب، كما أننا لم نجد له أثرًا في قوائم الكتب والفهارس.

- كتاب (مراقي الزلف): يعدّ في حكم المفقود[٦]، نقل منه ابن عرضون في كتابه (مقنع المحتاج).
- كتاب (العواصم من القواصم).
- كتاب (قانون التأويل): حققه محمد السليماني، وصدر عن دار الغرب الإسلامي ببيروت.
- كتاب (سراج المريدين).

التربية : هدفها وضرورتها

يولد الطفل وهو مزودٌ بقدراتٍ فطرية على الرؤيا، والسمع، والتذوق، والشم، والتفكير، والتخيّل، والكلام، وغيرها، وما تلبث هذه القدرات أن تنمو مكوّنةً أدواتٍ مهمة، تتيح للطفل القدرة على العيش والارتباط بعلاقاتٍ مع وسطه وتحقيق نموه وتلبية حاجاته.

والطفل، فضلاً عن ذلك، يمتلك طاقاتٍ تؤهله للترقي، وتعدّه للإنتاج والعطاء، وتشكّل رأس مالٍ مهم، والاستغناء عنه، أو إساءة استعماله لا يحقق له الارتقاء الذاتي والتكيّف مع الذات والمجتمع مما هو مطلوبٌ للحياة الآمنة السعيدة[٧].

يرى ابن العربي أن الطفل ينشأ دون موروثاتٍ ثقافية، فالوالدان ونظام التعليم هما المسؤولان عما يُلقّنه الصبيّ، وعن المعارف التي يكتسبها. والصبيّ لا قدرة له على اختيار الوجهة التي يتجهها، والسبيل الذي يسلكه، «واعلم أن الصبيّ أمانةٌ عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرةٌ نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابلٌ لكلّ نقش، ومائلٌ لكل ما يُمال به إليه»[٨]. وهذا الكلام نجده في الإحياء الذي ألفه شيخه ومعلمه الغزالي[٩]. وقد كرّر هذا الرأي كثيرٌ من المربين الذين نظروا إلى الصبيّ كصفحةٍ بيضاء، يمكن أن نسطر عليها ما نشاء، أو كعجينة ليّنة نشكلها على النحو الذي نريد. إلاّ أن الغزالي لم يقف عند هذا الحدّ من القول، بل أضاف إليه أن النقش محدود التأثير، والتربية عاجزة عن تغيير الطبائع جملةً وتفصيلاً بطريقة كيميائية: فللطفل فطرته الخاصة وجبلته التي أنشأه الله عليها، لا يمكن إلغاؤها أو محوها، أو تحجيم دورها وأهميتها[١٠]. وهذا الكلام يصدر عن فهمٍ صحيح للحديث النبوي الشريف: (كلّ مولودٍ يولد على الفطرة) الحديث[١١].

هذه النظرة إلى الطفل دعت فقيهنا ابن العربي، كما دعت غيره من الفقهاء خاصة، إلى أنّ التعليم حقٌ من الحقوق الشرعية، التي يتعين على المجتمع الإسلامي ضمانه للصبيّ؛ لحمايته وتوفير شروط تكيّفه الاجتماعي السليم، وأسباب نجاته في الآخرة باعتقاد أهل الإيمان. وهذا الحق يقول عنه ابن العربي: هو في ذمة الأب، وإذا لم يوجد فالوصي، أو الحاضن، وإذا لم يوجد أحدٌ من هؤلاء، فهو من مسؤولية الإمام، «والذي يجب على الوالد في الصبيّ المسلم، كان أبًا أو وصيًّا أو حاضنًا أو الإمام، إذا عقل أن يلقنه الإيمان، ويعلمه الكتاب والحساب، ويحفظه أشعار العرب العاربة»[١٢].

فالعلم المتضمن تلقين الإيمان، وتعليم الكتاب والحساب، وتحفيظ الشعر، أحد أهم وسائل تجويد العنصر البشري، وترقية النفس الإنسانية، وتزويد الفرد بمعايير ثابتة للتمييز بين المصالح والمفاسد.

إن التعليم ينمّي القدرات العقلية للأفراد، ويساهم في تشكيل سماتهم الشخصية، ورسم معالمها. فهل التعليم في المغرب يؤدي إلى النتائج نفسها التي يؤدي إليها التعليم في المشرق؟

إن التعليم قد يكون فرصةً للارتياح، وينتج شخصيةً متفتحة على محيطها، متوافقة مع ذاتها، مجتهدة مبدعة. كما قد يكون - إذا تمّ في ظروفٍ وشروطٍ سيئة - سببًا لإثارة المخاوف والقلق والضجر، مما يعرقل النمو السليم لشخصية الطفل، ويشوّه تنشئته الاجتماعية، وينتج شخصية منطوية منسحقة متزمتة.

ابن العربي رائدًا للتربية المقارنة

فالطرق التعليمية شكلٌ من أشكال تنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية، يتفق مع الغاية التي تسعى إليها، ومع بنية ما تعلّم، ومع الفكرة التي تحملها عن سيكولوجية الطفل المتعلم(١٣). لهذا فالطرق التعليمية ترتبط بمشروعٍ ثقافيّ معيّن، يعكس نمطًا من التكوين، ويستهدف تشكيل نموذجٍ إنسانيّ معيّن. ونوع النموذج الإنساني المراد تكوينه معيار التفرقة بين الطرق التعليمية التقليدية والفعالة، وليس حجم المكتسبات والمعارف التي تيسرها الطريقتان المشرقية أو المغربية(١٤).

وطرق التعليم والدراسة بالمغرب لا تنمّي في المتعلم ملكة الاجتهاد، ولا القدرة على التفكير المستقل المبتكر، بل يقتصر همّ الشيوخ المعلمين على تزويد المتعلّم برصيدٍ من المعلومات والشواهد والنظائر والأمثلة، انطلاقًا من دراسة متونٍ ومدوناتٍ محددة. بخلاف طرق التعليم المشرقية التي تدرّب المتعلم على البرهنة من خلال دراسة النصوص ومناقشتها. يقول ابن العربي متحدثًا عن قراءته المدونة إنه قرأها «بالطريقتين القيروانية في التنظير والتمثيل، والعراقية على ما تقدم في معرفة الدليل»(١٥).

إن أهمية الأنظمة التربوية التعليمية تقاس بمردودها، وبقيمة منتوجها. فكيف نظر ابن العربي إلى هذه الأنظمة انطلاقًا من هذا المقياس؟

تردّي مردود التعليم

إن كان الحق في التعليم أمرًا متفقًا عليه في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، فإن نظام التعليم لم يكن واحدًا متفقًا عليه. لذلك يبدأ فحوى التربية المقارنة وأهميتها من البديهة التربوية المُسلَّم بها، التي مفادها أن أنظمة التعليم في العالم مختلفة متباينة فيما بين شرق العالم وغربه. وحتى داخل النظام التربوي الواحد، ففي المغربي مثلاً، نجد اختلافاتٍ جزئية بين المغرب والأندلس، وهذه الاختلافات ناشئة عن بعض الظروف المحلية الخاصة(١٦).

ودراسة التربية المقارنة تتم من خلال دراسة مظاهر التشابه والاختلاف وحصر أسبابها، وإبراز إيجابياتها وسلبياتها، سعيًا وراء الوصول إلى الحلول السليمة لبعض المشكلات التي تعترض سير العملية التعليمية، وتحول دون تحقيق أهدافها(١٧).

رأى ابن العربي أن أهم أرزاء الوضع الثقافي في المغرب ركوده وجموده مقابل حركة الوضع المشرقيّ ونمائه(١٨)، وقد ذكر في الحديث عن أسباب رحلته العلمية أنه كان يومًا يقرأ مع بعض المعلمين، فدخل إليهم أحد سماسرة الكتب وفي يديه رزمة كتبٍ من تأليف السمتاني شيخ الباجي، فسمع معلميه يقولون إن هذه الكتب عظيمة وفيها علومٌ جليلة، ولكن «فقهاء بلادنا لا يفهمون عنه ولا يعقلون، وناهيك أمة يجلب إليها هذا القدر الطفيف فلا يكون منهم أحد يضاف إليه إلا بصفة العاجز الضعيف»(١٩). بينما يذكر في حديثه عن المشرق «دينٌ قائم، وأمنٌ متصل، وعلمٌ جمّ، وإقبالُ علمٍ، وعلماء رفعاء، بحورٌ زاخرة، وأنجمٌ زاهرة»(٢٠)، فالمشرق دار العلم، والمغرب دار التقليد والجمود.

وبعد مقارنة أنظمة التعليم بعضها ببعض، واكتشاف الاختلاف القائم بينها، وجّه ابن العربي انتقاداتٍ كثيرة لنظام التعليم في المغرب، معبرًا في الوقت نفسه عن إعجابه وإشادته بالعادات والتقاليد التعليمية المشرقية، التي لا عهد للمغاربة بها.

فقد عبّر كثيرًا عن شدة ميله إلى المشرق وشغفه وإعجابه به. وكان يرى أن رزية الانكماش والقصور التي مُنيَ بها الوضع العلمي في المغرب صعبة العلاج بعيدة الزوال؛ لأنها تعطيلٌ للأنظار، وطبع على المدارك، ولا سبيل إلى إصلاحها إلا من خلال إصلاح المناهج وتجديد بنائها.

والسؤال الذي طرحه ابن العربي، منذ شروعه

في تلقّي دروسه بالمشرق، هو هل التعليم في المشرق العربي أحسن من التعليم في المغرب؟

وللوصول إلى الإجابة عنه قام ابن العربي بدراسة قضايا جزئية، وتعرّض للمشكلات التعليمية بطريقة منفردة مستقلة، مستعينًا بوسائل مختلفة، منها استعراض التجارب التعليمية التي خبرها في حياته حينًا، ووقف عليها بدراسة حياة المواطنين المشارقة وصفاتهم الثقافية والاجتماعية حينًا آخر. فتنوعت مصادره، وتكوّنت لديه صورة حقيقية واضحة المعالم للنظامين التربويين السائدين في المشرق والمغرب، قلّما تكوّنت لدى غيره من العلماء.

ولا شكّ في أن أهمية النظام التربوي وفعاليته بمردوده وبقيمة منتوجه. المنتج الجيد للنظام التعليمي حسب رأي ابن العربي هو الإنسان العالم بالحدود الشرعية، المتمكن من اللغة العربية، الفصيح الكلام، العالم بالأحكام، ومثاله أئمة المشرق وفقهاؤه.

لهذا اطمأن ابن العربي إلى أن حياة العلوم الدينية بالمشرق هي الحياة المثلى، وأن حياة هذه العلوم في المغرب قد رانت عليها نزعة التقليد، والإحجام عن النظر، والقصور بالمعاني الشرعية السامية عن غاياتها ومقاصدها[٢١].

نقم ابن العربي على التقليد، واستهجن العكوف على الطرائق الملتزمة، وقال عن فقهاء المغرب وعلمائه: «صار التقليد ديدنهم، والاقتداء بغيتهم، واستمرت القرون على موت العلم وظهور الجهل... ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوصات المالكية، فنظروا فيها بغير علم، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف، فيرجع القهقرى أبدًا إلى وراء، حتى يقع في أمه الهاوية. ولولا أن طائفة نفرت إلى ديار العلم، وجاءت بلبان منه، فرشت ماء العلم على هذه القلوب الميتة، لكان الدين قد ذهب»[٢٢].

يُرجع ابن العربي السبب في تخلف المغرب في العلوم إلى التعليم، ويعده عائقًا أمام تحقيق الأهداف: لعنايته بالحفظ وتحصيل الرواية. «وحدثت قاصمة أخرى في تعلّم العلم، فصار الصبي إذا عقل، سلكوا به أمثل طريقة لهم، فعلموه كتاب الله، فإذا حذقه نقلوه إلى الأدب، فإذا نهض فيه حفظوه الموطأ، فإذا لقنه نقلوه إلى المدونة»[٢٣].

فالخلل في المنهج التربوي هو سبب التخلف العلمي، وترتيب الدروس لا يراعي خصوصيات العلوم ومراتبها وغاياتها. فالبدء في المدرسة المغربية بحفظ القرآن، ثم دراسة الأدب واللغة، ثم تحفيظ الموطأ وقراءة المدونة، يراه ابن العربي خطأ، فهذا المنهاج، وإن كان يتضمن علومًا دينية وشرعية وأخرى لغوية وأدبية، لا يروق هذا العالم في ترتيبه.

تعليم القرآن والدين

القرآن الكريم هو كلام الله عزّ وجلّ، قد اعتنى المسلمون بحفظه ودراسته وكتابته. فالغرض من التعليم، بإجماع المسلمين معرفة الدين الإسلامي ونشره، وهذا لا يتم إلا بمعرفة القرآن الكريم وقراءته وفهمه، فهو عماد الإسلام.

كما أن نظام التعليم في المغرب يبدأ مع المتعلم بحفظ القرآن. ويتذكر ابن العربي حفظه للقرآن في صباه، فيقول: «وكان من حسن قضاء الله أني كنت في عنفوان الشباب، وريّان الحداثة، وعند ريعان النشأة رتّب لي أبي، رحمه الله، معلمًا لكتاب الله حتى حذقت القرآن الكريم في العام التاسع»[٢٤]. بعد حفظ القرآن وحذقه، يشرع الصبي في تعلّم العربية بحفظ المتون، ثم بعد ذلك الحديث والفقه فالحساب.

بينما في المشرق الإسلامي يبدؤون بتعليم الصبيّ العربية قراءةً وكتابة، وبعض المبادىء في الحساب، ثم ينتقل بعد ذلك إلى حفظ القرآن بعد حذقه، وله أن يستمر في طريق الدرس وتلقي العلم وتحصيله، أو التوجه إلى العمل الإنتاجي واحتراف مهنة يتفرغ لها، «وللقوم سيرةٌ بديعة، أن الصبيّ

الصغير منهم، إذا عقل، بعثوه إلى المكتب، وإذا عبر المكتب أخذه بتعلّم الخط والحساب والعربية، وإذا حذقه كله، أو حذق منه ما قدر له، خرج إلى المقرىء، فلقنه كتاب الله، حتى إذا حفظ القرآن، خرج إلى ما شاء الله من تعلّم العلم أو تركه، ومنهم، وهم الأكثر، من يؤخر حفظ القرآن ويتعلم الفقه والحديث - ما شاء الله - فربما كان إمامًا وهو لا يحفظه، ذلك لتعلموا أن المقصود حدوده لا حروفه»(٢٥).

هذا المنهاج الذي وجده ابن العربي في المشرق، ونال إعجابه، ورأى فيه من المحاسن التي يفتقدها المنهاج التعليمي المغربي، جعله ينتقد المدرسة المغربية بشدةٍ وعنف بقوله: «فيا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبيّ بكتاب الله في أول أمره، ويقرأ ما لا يفهم، وينصب في أمرٍ غير أهم»(٢٦).

إذ لا يصحّ في رأيه أن يسبق تعلمُ القرآن تعلمَ اللغة العربية، فاللغة العربية وسيلة لفهم القرآن واستيعابه. لهذا يجب أن يكون تعلمها سابقًا على تعلم القرآن الكريم.

إن ما وصفه ابن العربي بالسيرة البديعة في المشرق منهاجٌ تعليمي يُعنى بالعقل لا بالذاكرة، وطريقة تربوية تُعنى بدراسة الفقه وكتاب الله وفهمه، ومعرفة حدوده وأوامره ونواهيه، لا عناية لها بحفظ حروفه والوقوف عندها.

إن دراسة التربية المقارنة تعني دراسة العوامل التي تسبب التشابه والاختلاف، وتساعد على الوصول إلى الحلول السليمة لبعض المشكلات(٢٧).

تعليم اللغة العربية

للمغاربة في تعلّم العربية عناية خاصة بحفظ قواعد اللغة أكثر من عنايتهم بامتلاك السليقة اللغوية، والتحكم في ناصية البلاغة والفصاحة، على الرغم من قدرتهم على التدليل على الماهية القاعدية للظاهرة اللغوية، «ومن عيوب هذه الطريقة أنه لا يحصل للمتعلم ملكة في اللسان العربي، ويكون حظه جمودًا في العبارات وقلة التصرف في الكلام»(٢٨).

إن الطفل لا بدّ من أن ينشأ على تعلم العربية ومقاطع الكلام العربي شعرًا ونثرًا، فلا ينبغي أن يبدأ بحفظ القرآن، فحفظ القرآن الكريم يجب أن يكون بعد تعلّم العربية بحفظ نصوص الشعر العربي، وبهذا يتأتى للصبي امتلاك السليقة اللغوية: لأن معرفة اللغة ضرورية لفهم القرآن ومعرفته.

فالصدر الأول من المسلمين كانوا عربًا ملمين بلغتهم ومدلولات ألفاظها، وبعد انتشار الإسلام واختلاط الألسن بالاحتكاك بغيرهم من الأقوام قلّت معرفة الناس بالعربية. ولما كان القرآن عربيّ اللغة، فإن درسه وفهمه ليس له من سبيل آخر غير معرفة هذه اللغة ودراستها، «فيتعين علينا والحالة هذه أن نبدأ بعلم الألفاظ على وجه دلالتها على مدلولها، وأن نعلم مقاطع التعبير عنها، وهي الفصاحة التي تميّز بها لسان العرب، الذي ورد القرآن به، وهو الذي نحاول معرفته»(٢٩).

وهذه الدعوة كررها في كتبه الأخرى، كسراج المريدين، وقانون التأويل، ومراقي الزلف، والعواصم من القواصم.

الإصلاح التربوي البديل

قارن ابن العربي بين أنظمة التعليم في المشرق والمغرب الإسلاميين، فتبين له اختلاف هذه الأنظمة، وأثر ذلك في مناهج العلوم، وطبيعة الحركة العلمية والثقافية. وغيرته على الدين الإسلامي والعلوم الإسلامية، وحرصه على ترشيد مسيرة الحركة العلمية، جعلته يقترح نظامًا تعليميًا وسطًا، يجمع بين مزايا النظامين المشرقي والمغربي معًا، يقول ابن العربي: «والذي يجب على الوالد في الصبيّ المسلم إذا عقل أن يلقنه الإيمان ويعلمه الكتاب والحساب، ويحفظه أشعار العرب، ويعرفه العوامل في الإعراب وشيئًا من التصريف، ثم يحفظه، إذا اشتغل واشتد

في العشر الثاني، كتاب الله، وهو أمرٌ وسط بيننا وبين أهل المشرق، ثم يحفظه أصول سنن الرسول ﷺ، وهي نحو ألفي حديث في الأبواب، وهو عماد الدين. ويأخذ هو بعد ذلك نفسه بعلوم القرآن ومعنى كلماته. ولا يفرط في علم الفرائض، ولا يخلي نفسه من الأنساب، وشيئًا من الطب، ولا يفرد نفسه ببعض العلوم، فيكون إنسانًا في الذي يعلم، بهيمة فيما لا يعلم. وإذا أخذ نفسه بهذا القانون الذي رسمناه سيعتمد على ما هو أوكد، ويجعل الباقي تبعًا»(٣٠).

والمنهاج التعليمي الذي يدعو إليه ابن العربي يتضمن ما يلي:

- تلقين الإيمان.
- علم العربية والتمرّس بالأساليب والنصوص بما في ذلك الشعر؛ لاكتساب السليقة اللغوية.
- تعليم الحساب؛ لمعرفة قوانينه، فهو علمٌ عظيم.
- درس القرآن، فإنه يتيسر بهذه المقدمات.
- علوم الفقه وما يتعلق بها والحديث الشريف.

وقد شبه ابن العربي حفظ الصبي للقرآن، وهو لا يعقل منه حرفًا، كالعربيّ يحفظ التوراة بالعربية(٣١).

يقول ابن خلدون معلقًا على منهج ابن العربي: «ولقد ذهب ابن العربي إلى طريقة عربية في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدى، وقدّم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم؛ لأن الشعر ديوان العرب، ويدعو إلى تعليمه، وتقديم العربية في التعليم ضرورة فساد اللغة. ثم ينتقل منه إلى الحساب، فيتمرن فيه، حتى يرى القوانين. ثم ينتقل إلى درس القرآن، فإنه يتيسر عليه بهذه المقدمة. بعد القرآن يدرس ما شاء»(٣٢).

إن البديهة التي لم يلتفت إليها ابن العربي أن لكل نظامٍ تعليميّ جذوره الثقافية والاجتماعية الخاصة، وله تربته التي تناسبه والتي تختلف عن التربة الأخرى.

فالمغاربة سنيّون مالكيون محافظون متمسكون بتقاليدهم التربوية، وهذا القانون الذي رسمه ابن العربي لم يحظَ بالقبول لدى المغاربة؛ «لأن العوائد لا تساعد عليه وهو أملك بالأحوال»(٣٣). فالعوائد في المغرب جرت على تقديم حفظ القرآن الكريم ودراسته في مراحل الدراسة الأولى، إيثارًا للتبرك والثواب، وخشية ما يعرض للولد من جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن(٣٤).

الخاتمة

إن ابن العربي أغفل، عند مقارنته الأنظمة التعليمية، الالتفات إلى الظروف والعوامل التي أدت إلى نشوئها. فإحدى غايات التربية المقارنة، بعد معرفة أوجه التشابه والاختلاف بين الأنظمة التعليمية، تقصّي العوامل التي تكمن وراء الاختلاف والتشابه(٣٥).

والقانون الحسن الذي رسمه ابن العربي هو مذهب الأندلسيين في التعليم دون غيرهم(٣٦) واهتمامهم باللغة والشعر العربيين، وبذلهم الجهد في تعلمهما، يفسره رغبتهم الأكيدة في المحافظة على هويتهم اللغوية الثقافية في محيطٍ كثير الاتصال والاحتكاك بالثقافات واللغات اللاتينية، التي تهددهم بالغزو والذوبان وضياع الهوية الأصلية. وكان تعلمهم العربية والشعر مسايرًا لتعلم القرآن، الذي هو عماد الإسلام وأساس هويتهم الدينية.

إن النظام التعليمي يعكس آلام البلد وآماله، ويركز على النقاط المهمة التي تحتاج إليها الأمة، ويعكس أحيانًا ضعف الأمة واندحارها، أو قوتها ووحدتها. فسبر أغوار حياة المواطنين، وتفهّم أوضاعهم الاجتماعية والثقافية، وظروفهم السياسية والجغرافية، ضرورة من ضرورات المقارنة في التربية.

وعلى الرغم من الملاحظات التي أبديناها حول آراء ابن العربي، إلا أننا لا يمكننا أن نبخس هذا

العالم الفذّ المجتهد نظرته الواقعية المنصفة الإيجابية لنظم المشارقة وتقاليدهم وتجاربهم التربوية، وهذا يدل على بعد نظر هذا العالم وموضوعيته، وتفهمه لثقافة المشارقة ونظمهم.

والمتصفح لكتاباته يجد أدلة وشواهد تردّ قول القائلين بخلوّ تراثنا من أعمالٍ في التربية المقارنة(٣٧). فأثار هذا الفقيه الرحالة ليست انطباعاتٍ محضة فرضت نفسها عليه عند زيارته للمشرق، وإنما قام بدراساتٍ مقارنة، وعرض حلولاً لمشكلاتٍ تعليمية متنوعة. ●

●●●

الحواشي

١ – الكراسي الدينية في المغرب: ١٤٠.

٢ – أدب الرحلات: ٢١.

٣ – مع القاضي أبي بكر بن العربي: ٧٢.

٤ – التربية في الإسلام: ٦٩.

٥ – قانون التأويل: ٧٤.

٦ – مع القاضي أبي بكر بن العربي: ١٦٩.

٧ – مظاهر ضعف الطلاب في اللغة العربية: ٥٠.

٨ – مع القاضي أبي بكر بن العربي: ١٦١.

٩ – إحياء علوم الدين: ٣/٧٢.

١٠ – إحياء علوم الدين: ٣/٦١.

١١ – صحيح أورده البخاري في كتاب الجنائز، ومسلم في كتاب القدر، والترمذي، والنسائي، وأبو داود، وأحمد، ومالك في موطئه.

١٢ – مع القاضي أبي بكر بن العربي: ١٥٨.

١٣ – أما آن لتربيتنا أن تتغير: ٧٤.

١٤ – المرجع نفسه: ٧٤.

١٥ – قانون التأويل: ٩٧.

١٦ – التربية المقارنة، مجلة الجامعة المستنصرية. عدد٣، ٣(١٩٧٢): ٢٤٣.

١٧ – التربية المقارنة: ١٠٨.

١٨ – ابن العربي في العواصم من القواصم: ٧٢.

١٩ – قانون التأويل: ٧٧.

٢٠ – قانون التأويل: ٧٧.

٢١ – ابن العربي في العواصم من القواصم: ٧٣.

٢٢ – المرجع السابق نفسه: ٧٣.

٢٣ – مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور: ١/١٣٦.

٢٤ – قانون التأويل: ٦٩.

٢٥ – مع القاضي أبي بكر بن العربي: ١٦١.

٢٦ – قانون التأويل: ٣٤٧.

٢٧ – التربية المقارنة: ١٠٨.

٢٨ – مقدمة تاريخ ابن خلدون: ٧٤٢.

٢٩ – قانون التأويل: ٣٤٦.

٣٠ – مع القاضي أبي بكر بن العربي: ١٨١.

٣١ – قانون التأويل: ٣٤٦.

٣٢ – مقدمة تاريخ ابن خلدون: ٧٤٢.

٣٣ – المرجع السابق نفسه: ٧٤٢.

٣٤ – المرجع السابق نفسه: ٧٤٢.

٣٥ – التربية المقارنة: ٢٤٥.

٣٦ – في الأدب الأندلسي: ٦٦.

٣٧ – التربية المقارنة: ١٠٩.

مساهمة مجلة المسلم المعاصر

في أسلمة علم النفس

الأستاذ / محمد مراح

تبسة - الجزائر

انصبت مساهمة مجلة المسلم المعاصر[1]، في مجال علم النفس، على لَمِّ شتات معالم المنهج الإسلامي من الممارسات والنتائج المدرسية النفسية الحديثة البعيدة عن الأيديولوجيا والتفسيرات الغامضة المدمّرة للكيان النفسي من ناحية، والنَّهل من التراث النفسيّ بمعناه الواسع من ناحيةٍ أخرى. ويمكن - في هذه الدراسة - متابعة هذه المساهمة من الناحية التحليلية التركيبية على النحو الآتي:

إنّ الإنسان في الإسلام كائنٌ له فرادته من وجوهٍ عدّة، منها: أنّه الكائن الوحيد الذي استدعى الله تعالى ملائكته حين أراد خلقه، فأخبرهم بذلك: ﴿وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة...﴾[2]، ومنها ما اتّسمت به تركيبته من (مادةٍ وروح)، قال تعالى: ﴿إذ قال ربّك للملائكة إنّي خالقٌ بشرًا من طين، فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾[3].

ولما كانت الروح من أمر ربّي، لا يعلمها إلاّ هو، فقد مكّن - عزّ وجلّ - الإنسان من التعامل مع القطب الثاني من ثنائية تركيب الإنسان (القطب المعنوي) من خلال (النفس)، التي ورد ذكرها في القرآن مراتٍ عديدة. قال تعالى: ﴿**لا أقسم بيوم القيامة، ولا أقسم بالنفس اللوّامة**﴾[4]، وقال: ﴿**يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربّك راضية مرضية**﴾[5]، وقال: ﴿**ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاها، وقد خاب من دسّاها**﴾[6]. ثم رهن مصير الإنسان في الدنيا والآخرة بمدى استقامة كلٍّ من النفس والجوارح. قال تعالى: ﴿**لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**﴾[7]، وقال: ﴿**من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها، ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى**﴾[8]، وقال: ﴿**وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى**﴾[9].

والصلة بين الجانبين - النفس (الروح) والجوارح - قائمة على جدلية التأثّر والتأثير المتبادل، ولكن الجانب الذي يعود إليه أمر الحسم في تحقيق السعادة والفوز بالنعيم الأبدي الجانب المعنوي النفسي. قال تعالى: ﴿**وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به، ولكن ما تعمّدت**

قلوبكم﴾(١٠)؛ لذا فلا عجب أن جعل الله تعالى شفاء النفس فيما أنزل لها من الذكر الحكيم، قال تعالى: **﴿وننزل من القرآن ما هو شفاءٌ ورحمة للمؤمنين، ولا يزيد الظالمين إلاّ خساراً﴾**(١١).

وفي هذا الصدد يُطرح السؤال الآتي: ما طبيعة هذا الشفاء المذكور في الآية؟ أهو شفاء الأبدان من الأسقام؟ أم شفاء النفوس من أدوائها؟ يقول الدكتور محمد البهي: «بمثل هذه الآية يحدّد الله جلّ شأنه وضع القرآن وأثره في النفوس، فهو بالنسبة لمن آمن به هدًى يهديه إلى الصراط المستقيم، وهو صراط النفس التي تتخلص من الأحقاد والأثرة، والتي لا تصدّ عن سبيل الخير، ولا تبغي الفساد والاعوجاج في المجتمع الذي تعيش فيه»(١٢)؛ فهو - إذن - الأثر القرآني في النفس المؤمنة التي طبيعتها بشاشة الإيمان، فهي تجد فيه: «شفاء من الوسوسة والقلق والحيرة (....)، وفيه شفاءٌ من الهوى، والدنس، والطمع، والحسد، ونزغات الشيطان، وهي من آفات القلب، تصيبه بالمرض والضعف والتعب، وتدفع به إلى التحطم والبلى والانهيار، ومن ثمّ هو رحمةٌ للمؤمنين.

وفي القرآن شفاءٌ من الاتجاهات المختلفة في الشعور والتفكير؛ فهو يعصم العقل من الشطط، ويطلق له الحرية في مجالاته المثمرة، ويكفه عن إنفاق طاقته فيما لا جدوى منه، ويأخذه بمنهجٍ سليم مضبوط، يجعل نشاطه منتجًا ومأمونًا، ويعصمه من الشطط والزلل. وكذلك هو في عالم الجسد ينفق طاقته في اعتدال بلا كبت ولا شطط، فيحفظه سليمًا معافى، ويدّخر طاقاته للإنتاج المثمر، ومن ثمّ فهو رحمةٌ للمؤمنين»(١٣).

فما مفهوم النفس في الإسلام؟ «الراجح أن النفس أقرب إلى الطبع والقوة الحيوية، التي تشمل الإرادة كما تشمل الغريزة، وتعمل واعيةً كما تعمل غير واعية، وتأتي في مواضعها من الآيات الكثيرة مرادفةً للقوة التي يدركها النوم، والقوة التي يزهقها القتل، والقوة التي تحسّ النعمة، وتلهم الفجور والتقوى، وتحاسب على ما تعمل من حسنةٍ وسيئة: فهي القوة التي تعمل وتريد، مهتدية بهدى العقل، أو منقادة لنوازع الطبع والهوى، وتوضع لها الموازين بالقسط يوم القيامة»(١٤).

ولما كانت النفس هكذا فقد استحقت العناية من الإسلام في تقوية إرادتها، وتهذيب غرائزها، والمحافظة على استمرار وعيها، ودوام قوتها، ومسالك تحصيل أسباب تقواها، والتغلّب على فجورها ونوازع هواها. وكان هذا الاهتمام مصدر نشأة معارف إسلامية عدّة، تُعنى بها وبتهذيبها، مثل: تهذيب الأخلاق، وعلم السلوك، وعلم المعاملة، ومحاسبة النفس، وعلم التصوّف في صورته البعيدة عن البدع والضلالات خاصة، وواجب التجديد.

وإعادة بناء المعرفة الإسلامية يقتضي العمل على صياغة هذا الميدان الحيوي (علم النفس) في حياة الإنسان صياغةً جديدة، بعد أن صار واحدًا من العلوم الإنسانية الخطيرة في عالمنا الحديث خاصة. ولا شكّ أنّ هذه المحاولات قد ارتادت مجالات علم النفس على درجاتٍ متفاوتة في الأصالة والشمول والابتكار.

وهذا البحث بدوره يُعنى بإلقاء الضوء على ما بذله كتّاب مجلة «المسلم المعاصر» في أسلمة علم النفس من خلال المحاور الآتية:

١ - نقد المنهج الاتباعي لدى علماء النفس المسلمين.

٢ - ملاحظات في النظرية والمنهج.

٣ - نموذجان لممارسة علم النفس الإسلامي.

أولاً: نقد المنهج الاتباعي لدى علماء النفس المسلمين:

إذا كان للحضارة الغربية الحديثة وعلومها ومنتجاتها بريق وجاذبية تأخذ بالأبصار، وتستولي

على العقول بما حققته وأنجزته من كمٍّ هائل في المعارف والمخترعات، ودقة المنهجية مما صرف إليها الأبصار والعقول، فإنّ هذا لا يقدم عذرًا مقبولاً لعلماء أمّة ذات تاريخٍ علميّ عريق في أن يأخذهم ما يأخذ غيرهم من التقليد والاتباع الصرف للمعرفة الغربية، إذا ما علمنا أنّ هذا كان مواكبًا لحركة إحياء التراث العلمي الضخم وإعادة نشره، بل تولّى هذا النشر والتحقيق - في كثيرٍ من الأحيان - هؤلاء العلماء والمفكرون أنفسهم، وكان للتراث ذي الصلة بعلم النفس مكانته من بين ما تمّ إحياؤه ونشره، فتأخّر انتباههم إلى أنّ هذه المعرفة العريقة لا تقصّر في إمدادهم بما يصلح خلقية وأسسًا علمية وتفسيرًا وفهمًا للنفس الإنسانية ومعالجة أدوائها. لكن الذي حدث هو التبني الكامل - في أكثر الحالات - لمدارس علم النفس الغربي وآرائها حتى في أخصّ ما يميّز الإنسان المسلم عن غيره، ما اتصل منها بالعقائد خاصة[١٥].

ولعلّ مسالك التبني الحرفي للمناهج والنظريات الغربية في العلوم الإنسانية، ثم إسقاطها على واقع المسلمين المغاير - في خلفياته العقدية والحضارية - واحد من أهم الأسباب التي أبقت هذه العلوم عندنا متخلفة وعديمة الجدوى والتأثير في حياتنا، لا تكاد تؤدي للأمة والمجتمع خدماتٍ تذكر. فإذا كان المختصون في العلاج النفسي يذهبون إلى القول: «إننا لا نستطيع الآن أن نحدد، على ضوء البحوث التي أجريت، أيّ الطرق أكثر فاعلية في الشفاء؛ لأن ذلك يحتاج إلى مزيدٍ من الجهود والدراسات العلمية، والمأمول أن يتوصّل العلماء إلى تحديد النّوع الذي يصلح لكل نوعٍ من المرضى، ولكلّ نوعٍ من المعالجين»[١٦]. فكيف يكون الوضع إذا شرع عالم نفسٍ في بلدٍ مسلم يخاطب جمهورًا أو مريضًا نفسيًّا بمعطيات التحليل النفسي (الفرويدي خاصة)، فيرجع مآسيه وأوجاعه النفسية إلى مراحل من عمره، لا يكاد يعلم عنها شيئًا، ويزيده إغرابًا ونفورًا حين يفسّر له شعوره نحو والده بعقدة (أوديب)، وشعور البنت نحو أمها بعقدة (إلكترا)؟!

وقد يقارن المريض أو الدارس أو الطبيب - وكلهم مسلمون - هذا الكلام بقوله تعالى حكاية عن يحيى - عليه السلام: ﴿**وبَرًّا بوالديه ولم يكن جبّارًا عصيًّا**﴾[١٧]، وقوله حين أنطق عيسى بن مريم في المهد: ﴿**وبَرًّا بوالدتي ولم يجعلني جبّارًا شقيًّا**﴾[١٨].

إن نتيجة هذه المقابلة - مع المضي في العمل على أساس صحّة النقيضين: معطيات التحليل النفسي الفرويدي، وتقريرات الوحي وحقائقه - تجسيدٌ للازدواجية التي لا يُرجى من ورائها استقامة حالٍ ولا بناء علمٍ ومعرفة، وهي حال كثيرٍ من علماء النفس عندنا، الذين يبدون كأنهم: «قد جعلوا حياتهم العاطفية والعقلية في اتجاهين منفصلين، أو أنهم قد نجحوا في خلق نمطٍ من الشخصيات المزدوجة»[١٩]. ثم إن «تكرار النظريات والممارسات الغربية في علم النفس دون تروٍّ ربّما يقدم أخطر تهديدٍ لمركز المذهب الإسلامي في علم النفس بين الدارسين والعامة من المسلمين»[٢٠].

ثانيًا: ملاحظات في النظرية والمنهج:

يمكن التصدّي لهذه الملاحظات - كما وردت في طيّات بحوث المجلة - من خلال العناصر الآتية:

أ - علم النفس والتباين الحضاري:

إن النفس الإنسانية في أصل الخلقة واحدة: (كلّ مولودٍ يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو يمجسانه، أو ينصرانه)[٢١]. إلاّ أن المنهج التربوي والبيئة الثقافية والحضارية عمومًا هي التي تسهم في تخريج إنسانٍ يجسّد خصائصها، مما يصحّ معه القول: إن النفوس مختلفة اختلاف الحضارات؛ إذ «يوجد القليل جدًّا من مبادىء علم النفس التي حازت على شرعية في الحضارات المختلفة، مثل أهمية دعم

التعليم، ولكنه عند تطبيق ذلك المبدأ يعدّ نوع التدعيم - الإيجابي أو السلبي - المستخدم، وأسلوب تقديمه، ظاهرةً مرتبطة بالحضارة مع وجود الاختلافات الفردية في نطاق كلّ حضارة»(٢٢). يؤكد صحة هذا الكلام واحد من فروع علم النفس الاجتماعي (المنهج الحضاري المقارن)؛ إذ «وجد علماء النفس في الدراسات الانثروبولوجية (من حضاراتٍ متنوعة) مادة غزيرة من السلوك الإنساني في كثيرٍ من المواقف الاجتماعية حيث أصبح من الممكن إجراء المقارنات الحضارية، واستنتاج أوجه الاختلاف وأوجه الشبه في بعض الخصائص السلوكية للإنسان»(٢٣).

وبالفعل فقد أمدّت بعض هذه الدراسات «ببياناتٍ مهمة، توضح كيف يتأثر السلوك الإنساني بنوع الحضارة التي ينشأ فيها، فقد بيّنت - مثلاً - الدراسة التي قامت بها (مارجريت ميد Mead سنة ١٩٢٨) عن حضارة (سامو Samoa) أنّ المراهق في مجتمع (سامو) لا يظهر أعراض الثورة والتوتّر التي يظهرها المراهق الأمريكي، وقد استنتجت الباحثة من ذلك أن الثورة والتوتر اللذين تتميّز بهما شخصية المراهق الأمريكي لا يمكن عدّهما نتيجة عامة للتغيرات البيولوجية، التي تحدث في أثناء المراهقة، وهي تغيراتٌ يفترض أنها متشابهة في المجتمعين، وإنما هي نتيجة اصطناعية تنشأ عن الظروف الحضارية الخاصة بالمجتمع الأمريكي.

وبيّنت لنا الدراسات التي قام بها (مالينوسكي وايجان) أنّ عقدة أوديب ليست ظاهرة إنسانية عامة، كما يذهب (فرويد) وأتباعه من مدرسة التحليل النفسي، وإنما هي ناشئة عن بعض الظروف الاجتماعية الخاصة بالمجتمع الأوربي»(٢٤).

وقس على هذين المثالين الكثير من الظواهر النفسية الأخرى، فالأقرب للحقيقة العلمية والواقع في البيئات الحضارية المختلفة أن نتائج دراساتها ستثبت اختلافها، فظاهرة (القلق)، الذي اتّسم به الإنسان المعاصر، حتى صار من مميزاته، لا يمكن أن تثبت دراسة علمية منصفة أنه واحدٌ في مجتمعين: أحدهما متمدن مترف صاخب، والآخر متخلف فقير خامل، بل بين المجتمع الأول ومجتمعنا الإسلامي، الذي يموج بفوضى الأفكار، واضطراب الأشياء، وتباين المستويات الاجتماعية والمادية. هذا الأخير له من أسباب التماسك النفسي والتصعيد والتعويض ما يحفظ عليه حياته وعقله.

ولهذه الخاصية «تزداد أهمية البحوث المقارنة في البلاد النامية خاصة [الأصحّ المتخلف]: لأنها في أغلب الحالات تنزع إلى أن تأخذ بأساليب الحضارة الغربية دون تدبّر ودون روية [....] بما فيها النظريات السيكولوجية التي نشأت في إطار هذه النظريات، وفي هذه الحضارات، وكثيرًا ما يصدم الباحثون حين يجدون أنّ هذه الأدوات لا تؤدي دورها كمنبهاتٍ بالصورة التي يتوقعونها، وكثيرًا ما يصدمون حين يجدون أنّ هذه النظريات لا تسعفهم بتفسيرٍ مقنع للظواهر التي يلمسونها، والنتائج التي يتوصلون إليها في بحوثهم»(٢٥).

ب - واجبات علماء النفس المسلمين:

ليست هذه الواجبات إلاّ التزامًا تجاه الحقيقة العلمية، وواجب الكفاية الديني، ومما تعرض له كتّاب مجلة «المسلم المعاصر» من هذه الواجبات ما يأتي:

١ - إعادة اكتشاف علم النفس الإسلامي:

«وفي إطار ذلك سوف نعيد اكتشاف أنفسنا - إلى حدّ ما - إن شاء الله. إن علم النفس الإسلامي، المتوافق مع الشريعة وفطرة الإنسان، يجب أن يكون واحدًا من أهدافنا المقررة، ومن الواجب علينا أن لا نبخس قدر الإسلام، فإنّه أعدّ البرنامج الشامل، الذي يقرّر وجهة الحياة والعبادة»(٢٦). وغير خاف ما توحي به عبارة: «نعيد اكتشاف علم

النفس الإسلامي» من دلالة وجود هذا العلم في تاريخنا الحضاري. فلقد احتل هذا العلم حيّزًا كبيرًا من الفكر الإسلامي، كما تمّت الإشارة من قبل. فهذه - مثلاً - الآراء والمفاهيم النفسية عند مسكويه[٢٧] شملت تعريف النفس وقواعدها، والفروق الفردية، والنمو النفسي للطفل، والذاكرة والتحصيل، وعلم النفس العلاجي، وأسباب الأمراض النفسية وعلاجها.

كما تمّت - في تاريخنا - «عملية ربط الأخلاقيات بعلم النفس على يد الكندي، وطوّرها الرازي، وابن سينا، والفارابي، وابن مسكويه، وبلغت ذروتها من خلال ناصر الدين الطوسي وجلال الدين الدواني، وعند الملا أحمد النوار في المدة التي قدرت بحوالي ألف عام»[٢٨].

٢ - الاستفادة مما لدى الآخرين ثم الاستقلال بالبناء والإبداع من أهم ما ميّز الفكر الإسلامي في تاريخه الطويل؛ لذا من «المهام بالنسبة لعلماء النفس المسلمين ألاّ يعتمدوا على تكييف الوسائل القياسية المتوافرة أمامهم فقط، بل يجب عليهم أن ينزعوا إلى الابتكار والثقة بالنفس، التي تمكنهم من استعمال أساليب التقييم ومبادئه حتى يخلقوا أساليبهم الخاصة بالمسلمين»[٢٩].

٣ - وبالتبعية للواجب السابق سوف تنتج عن حركية علم النفس الإسلامي وتفاعله مع الواقع القائم جملةٌ من المعطيات النفسية الجديدة المتلائمة مع نفوس المسلمين، إلاّ أن هذا لا يمنع - بل يوجب - على علماء النفس المسلمين «أن يعملوا على تطوير وسائلهم وأساليبهم: لتطبيق النظريات والمبادىء التي أثبتت جدارتها في الغرب»[٣٠]، تلك التي «حازت على نوعٍ من الاستقلال المحايد الذاتي»[٣١] خاصة، مثل «المدارس الفكرية الجديدة التي تدين باتجاه نظري إيجابي تجاه الدين ولديها نظامٌ بسيط وفعّال للعلاج»[٣٢].

٤ - الحاجة إلى وجود علاج نفسي اجتماعي يتجه وجهة إسلامية، «فمن الواضح أن الإسلام كأسلوب للحياة يلعب دورًا رئيسًا للغاية في التطور العاطفي والاجتماعي والشخصي للإنسان المسلم، ومن ثمّ تصبح حقيقة مأساوية أن يستمر المعالجون النفسيون المسلمون في استخلاص نظرياتهم وممارساتهم من (فرويد)، و(أدلر)، و(بافلوف)، ولكنه من الممكن تكييف النواحي المفيدة لمثل تلك المفاهيم الغربية في العلاج، وإدماجها في شكلٍ جديدٍ تمامًا مع العلاج الإسلامي»[٣٣].

جـ - مميزات علم النفس الإسلامي:

من خلال المتابعة لما نشر بمجلة (المسلم المعاصر) من مقالاتٍ ودراسات في علم النفس تمكنا من حصر كوكبة من هذه المميزات والخصائص، التي تميز علم النفس الإسلامي، وهي:

١ - **الاستقلالية**: على الرغم مما تمّ تقريره - قبل حين - من استفادة علم النفس الإسلامي من المدارس والأساليب العلاجية النفسية، إلاّ أن طبيعة الرؤية الإسلامية تقضي بألاّ يكون «جزءًا من أيّ فرعٍ من فروع علم النفس؛ فإنّه يشمل جميع التجارب النفسية الإنسانية»[٣٤].

٢ - **كمال المصدر**: من المؤكد أنّ علم النفس الإسلامي سيسلك المسالك العلمية مثل: التجربة، والملاحظة، وأساليب القياس النفسي وغيرها، ممّا يكون معه احتمال التعرّض للخطأ متوقعًا، إلاّ «أن مرجعه النهائي يتّسم بالكمال، ولا يعاني من أيّ نقيصة»[٣٥].

٣ - **ابتكار مصطلحات ومفاهيم خاصّة به**: إذ إنّه «ليس استبدالاً محضًا لمجموعة من المصطلحات بمجموعة أخرى بهدف شرح علم النفس الإنساني من خلال ما يسمّى وجهة نظر دينية سطحية»[٣٦]، والمأمول من كلّ «رؤية جديدة أن تقدّم لنفسها

بتعريفاتٍ إجرائية للمفاهيم الشائعة، أو مجموعة من المفاهيم الجديدة المحدّدة»(٣٧).

٤ - **الانسجام لا الصراع مع الطبيعة**: فعلم النفس الإسلامي «لا يقوم على أساس الاعتقاد بأنّ الإنسان في نزاعٍ مع القوى والعناصر التي خلقت لمدّه بأسباب الحياة، والتي يحوز على قوّته الجسدية بمقتضاها»(٣٨).

ولكن بعد هذا الاستعراض هل من صورة تجسّد لنا إمكان الممارسة النفسية في إطار علم النفس الإسلامي؟

ثالثًا: نموذجان لممارسة علم النفس الإسلامي:

للإجابة عن السؤال المطروح سيتمّ عرض نموذجين يوضّحان مذهب علم النفس الإسلامي في العلاج النفسي، والصحة النفسية، وهذا بالطبع من خلال بحوث المجلة:

النموذج الأول: إنقاذ الإسلام لمدمني الخمر:

الإدمان مرضٌ تنجم عنه اضطرابات في الشخصية والسلوك والقوى العقلية، ممّا يستدعي تعرّض المدمن إلى (العلاج النفسي)، الذي يقصد به «علاج اضطرابات الشخصية باستخدام الوسائل السيكولوجية، أو علاج سوء التكيّف، أو الأمراض العقلية»(٣٩).

فمن الأساليب المعتمدة في العلاج النفسي للمدمنين: العلاج بالنفور أو الاشمئزاز باستخدام العقاقير والحقن، كذلك استخدام الصدمات الكهربيّة، وهناك من استعمل التنويم المغناطيسي بالاعتماد على الإيحاء(٤٠). أما التجربة الإسلامية فقد عرضها لنا الدكتور (مالك بدري) من خلال دراسة ميدانية، أجراها مع معاونيه على مجموعة تتكون من واحدٍ وثلاثين شخصًا كانوا من مدمني الكحول، ثم امتنعوا عنها، وقد لاحظ «أن الأثر الروحي والنفسي للإسلام في المرضى العاديين، بما في ذلك المعتمدين على المخدرات والكحول، يفوق كثيرًا ما يعتقده المعالجون النفسيون الغربيون ومقلدو الغرب. ومن خبرتي - كما يقول - مع العديد من المرضى أدركت أنّ المصدر الرئيس للشعور بالذنب والقلق، الذي يبديه الكثير من المرضى المسلمين، يعدّ في تحليله النهائي متداخلاً كثيرًا مع صلتهم بالله عزّ وجلّ»(٤١). وهذا استعراضٌ موجز للدراسة ونتائجها:

لقد تضمنت الدراسة أسئلة أسفرت عن النتائج الآتية:

العيّنة: متوسطو السن ٤٧ سنة، وهم من جميع مناطق المجتمع السوداني وطبقاته (موضع العيّنة)، فالاعتماد على الكحول لا يرتبط بأيّ طبقة أو مهنة معيّنة.

أمّا الأسئلة وإجاباتها فهي:

س: ما الذي جعلهم يلجؤون إلى الشراب؟

جـ: السبب الرئيس تأثير الجماعة والاقتداء بها.

س: كم من الوقت يتناولون الشراب؟

جـ: وجد أن المتوسط ٢٣ سنة.

س: كم من الوقت ظلّوا ممتنعين عن المسكرات؟

جـ: المتوسط ٨ أعوام.

س: هل حاولوا الامتناع عن الشراب قبل محاولتهم الأخيرة الناجحة؟

جـ: صنّفت النتائج كما يأتي: ٨٠٪ حاولوا الامتناع كليّة، ٢٠٪ خفّضوا استهلاكه إلى حدٍّ كبير خلال شهر رمضان.

س: ما الذي جعلهم ينتكسون بعد محاولتهم الامتناع عن تناول الكحول؟

جـ: أكثر الأسباب: القلق - التوتر - الوحدة - الضغط الاجتماعي لرفاق الشرب.

س : ما الذي جعلهم في نهاية الأمر يحققون الضبط النفسي؟ (وهي المسألة الأهم).

أسفرت النتائج عن ستة أسباب، رتّبت وفق سلّم تنقيط، فكانت النتيجة على النحو الآتي:

١ - الحافز الإسلامي للامتناع عن المسكرات، إذا اعتبرت الأغلبية أكثر العوامل أهمية، التغلّب على الشعور بالذنب والإثم من وجهة النظر الإسلامية.

٢ - المخاطرة بالصحة.

٣ - الأوجه الاقتصادية.

٤ - الضغوط العائلية.

٥ - قوة الإرادة.

٦ - التجارب الجارحة.

أمّا المشاعر الإيجابية التي تكوّنت لديهم بعد تحقيق ضبط النفس، فتمثّلت في الشعور الروحي الإيجابي العظيم بالتحرّر من وزر ارتكاب الإثم مع الشعور بالتقرّب من الله، ممّا جعل النصائح التي يقترحونها لمعاونة زملائهم، مدمني الخمر، ذات طبيعةٍ إسلامية، مثل: يجب أن يعودوا إلى الإسلام، ويجب أن لا يحتقروا أنفسهم، وألاّ يستسلموا لليأس، إن الله يغفر الذنوب جميعًا.

وقد اغتنم الباحث الفرصة ليختم بحثه بجملة توصياتٍ منها:

١ - الإفادة من الحج والعمرة، وكذلك الإفادة من شهر رمضان في علاج الإدمان.

٢ - الحاجة إلى جماعاتٍ إسلامية من الممتنعين؛ لمعاونة الناس على هجر الإدمان.

٣ - استغلال التعليم لتحذير الصغار من أخطار تلك الرذيلة وآثامها[٤٢].

والملاحظ أن نتائج هذه الدراسة ليست نهاية طبيعية ينتهي إليها كثيرٌ من المدمنين بوازعٍ دينيّ بالنظرة المحدودة لقيمة الدين ومفهومه وفعاليته في الحياة النفسية والسلوكية، بل يجب النظر إليها ضمن إطار العلاج النفسي بمفهومه العلمي وقيمة ما يتجسّد من ممارسته في الواقع الذي يعيشه.

النموذج الثاني: الإسلام والصحّة النفسية:

من طبيعة الإنسان إيثار السلامة ونشدان الصحّة في بدنه ونفسه، ممّا يجعل الجهود الطبية الجسدية والنفسية تسعى دائمًا لتوفير الصحة والأخذ بأسباب البلوغ إليها وديمومتها. وإذا كانت العلوم الطبية قد بلغت شأوًا عظيمًا ونجاحًا باهرًا في الصحة البدنية، فإنّ علم النفس، على الرغم من النتائج الكبيرة المحققة، لا يزال دون الأولى. ولعل أكبر الوزر في ذلك تتحمله المدارس الفكرية التي قام عليها علم النفس من خلال رؤيته للإنسان والحياة والعالم؛ إذ ما طفقت تحتقر الجانب الروحي لدى الإنسان وتستبعده، وتستبعد أن يكون للدين دورٌ في تحقيق الصحة النفسية - إلاّ ما ندر - بله أن تُعنى نفسها بالبحث عن رؤية سليمة متوازنة للإنسان والحياة، تملأ الفراغ الديني والروحي الذي يعاني منه الإنسان الحديث.

رؤية العالم والصحة النفسية

لا شكّ أنّ الشخصية السوية المتماسكة تقوم - فيما تقوم عليه - على امتلاك صاحبها رؤية تحدّد أصله وموقعه وهدفه في الحياة والعالم، وكيفية تفاعله معه، فالإنسان «لا يعيش على إشباع حاجاته الفيزيقية من مأكلٍ ومشربٍ فقط، بل إنّ هناك شيئًا أعمق من هذا يؤدي إلى الإشباع والرضا»[٤٣]. وما هذا الشيء سوى الحاجات النفسية والروحية، ولا يمكن أن يحقّق إشباعها ورضاها إلاّ الاطمئنان إلى رؤية واضحة سليمة للإنسان وحياته وأهدافه، لهذا فإنّ الدين يمثّل «فلسفة موحّدة للحياة. وإذا كان الشخص محرومًا من مثل تلك الفلسفة فيمكننا القول إنّ شخصيته تفتقر

إلى التماسك الذي يُعدّ صفة حيوية في الصحة النفسية المعيارية»(٤٤).

وقد لاحظ (جون أ. سوليفان) أنّ الأشخاص المتأزمين نفسيًّا يفتقرون إلى معرفة أنفسهم وخالقهم وعلاقتهم الصحيحة معه، مما أصابهم بالارتباك حول القضايا الأساسية في الحياة وهدفها(٤٥). وهذا ما جعل المعالجين النفسيّين يوصون في حالة افتقار المريض إلى فلسفة حياةٍ ناضجة «فإنّ المعالج النفسي يساعده لكي ينضج انفعاليًّا، ويضع لنفسه قيمًا ومعايير ترشده في السلوك»(٤٦).

لكن هل للإنسان القدرة على التفرّد بوضع هذه القيم والمعايير ووضع دينٍ له؟

القيم والصحة النفسية

أثبتت التجربة الإنسانية عجز الإنسان عن وضع نظامٍ ديني، أو قيمي يتسم بالموضوعية، وهذه هي رؤية الإسلام التي ترى «عدم قدرة الإنسان على تكوين دينٍ موضوعيّ ونظامٍ من القيم مصاحبٍ له، يكون متحررًا من ذاتيته وغير متأثرٍ بالحضارة. لهذا فإنّ الذي يقرّر الضارّ والنافع والصواب والخطأ في الإسلام هو الله»(٤٧)؛ أي إن الوحي هو الذي تكفّل بوضع هذا النظام؛ لأنّ الإنسان يصدر في ذلك عن طبيعته ومواضعات بيئته ومؤثراتها، بعكس الوحي المنزّه عن ذلك كلّه، الذي مصدره الخالق تعالى العارف بطبيعة من خلق؛ لذا فقيم البشر نسبية، أما القيم التي وضعها الله لعباده فهي مطلقة. ومن ناحية فعاليتها النفسية فهي «تعاون الفرد في نموّه من الناحية النفسية وتعايشه السلمي مع غيره»(٤٨).

فعالية الإسلام في إيجاد الصحة النفسية

الصحة النفسية حالة يشعر فيها الإنسان بالرضا والارتياح، وبالتالي فهي تنبىء بحصول حالاتٍ مثل: التوافق والسعادة، فما مدى بلوغ الإسلام بالمرء تلك الحالات؟

١ - تحقيق التوافق:

«يذهب كثيرٌ من العلماء إلى أنّ الصحة النفسية حالة نفسية يشعر فيها الإنسان بالتوافق مع نفسه ومع المجتمع الذي يعيش فيه (....)، ويدل التوافق على الصحة النفسية إذا كانت أهداف الفرد تتفق مع قيم ومعايير المجتمع وأشبعها بسلوكٍ مقبول، ويدل على ضعف الصحة النفسية، إذا لم يبارك المجتمع أهدافه، أو كانت سلوكياته تثير سخط الناس عليه»(٤٩).

لكن كيف يتحقّق كلّ ذلك، أو ما حركية الإنسان ودوره فيه؟ فتوافق الإنسان مع نفسه لا يتحقق إلاّ إذا أدرك نقاوة منشئه وجبلته، وقد ضمن له الإسلام ذلك حين قرّر (فكلُّ مولودٍ يولد على الفطرة)، وقال تعالى: ﴿خلق السموات والأرض بالحق، وصوّركم فأحسن صوركم وإليه المصير﴾(٥٠)، وأنّ الإنسان ليس مجبرًا في أعماله، بل ﴿وقل الحقّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾(٥١)، وهو مسؤولٌ عن توافقه ﴿كلُّ نفسٍ بما كسبت رهينة﴾(٥٢). وللتوافق مع الجماعة أقرّ الإسلام جملةً من الواجبات والقواعد الأخلاقية بين الفرد والمجتمع مثل: التوادّ والتراحم، والإصلاح بين الناس، وحفظ الحقوق المادية والمعنوية.

ونهى عن الاعتداء بأنواعه كلها والحسد والتباغض وغيرها، كما أمر بالتزام الجماعة(٥٣).

ولكن هذا التوافق لا يحوّل الفرد المسلم إلى إمّعة يقول: إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساؤوا أسأت، بل ينبغي أن تكون معاييره، التي ينزل عندها سواء في علاقته مع نفسه أو مع مجتمعه، المعايير الشرعية؛ إذ إن اتباع ما تمليه النفس على صاحبها، فيما قد يبدو له أنّها معايير صحيّة، قد تكون أثرًا

لـهوى وشهوات. كما أنّ المجتمع قد يكون مقرًّا لمعايير وقيم فاسدة متصادمة مع الدين في عقائده أو تشريعاته؛ لذا لا يخضع لها المسلم بدافعٍ ومسوّغ تحقيق التوافق، بل التوافق الحقيقي هنا يكون في اطمئنان النفس إلى معايير الحق، والرفض بشدّة، ومقاومة معايير الباطل.

٢ - تحصيل السعادة:

يرى بعض علماء النفس أن الشخص المتمتع بصحة نفسية سعيد في حياته، وعكس ذلك الشخص الواهن نفسيًّا، فهو شقيٌّ في حياته(٥٤)، إلاّ أنّ السعادة أمرٌ نسبيٌّ يختلف باختلاف الأشخاص والبيئات والثقافات، فإذا كان فريقٌ يرى السعادة في تحصيل أكبر قدرٍ ممكن من الملذات الحسية دون ضوابط ولا قيم، فهناك من تنحصر السعادة عنده في إشباع الحاجات النفسية. وهناك من يقف بها عند حدود الحياة الدنيا، ولا يهمّه مصيره بعدها، ومنهم من يجاوز بها حدود المرئي المشاهد إلى ما في الغيب المنتظر في الآخرة؛ فهؤلاء علماء المسلمين متفقون على أنّ تحصيل ما «في الدنيا، مهما بلغت، سعادة ناقصة، وفي الآخرة سعادة كاملة (....)، ولا يتعارض الحصول على السعادة في الدنيا مع الحصول عليها في الآخرة، بل يرتبط بها ويؤدي إليها(٥٢). ولكي لا تبقى السعادة حلمًا مجنّحًا يداعب أخيلة الكسالى المتمنين على الله الأماني أناطها الإسلام بجهود الإنسان المبذولة لتحصيلها وبلوغها، كتب الشيخ محمد الغزالي تحت عنوان: «حياتك من صنع أفكارك»، فقال: «سعادة الإنسان أو شقاوته أو قلقه أو سكينته تنبع من نفسه وحدها، إنّه الذي يعطي الحياة لونها البهيج، أو المقبض، كما يتلون السائل بلون الإناء الذي يحتويه: (فمن رضي فله الرضاء، ومن سخط فله السخط).

عاد النبي ﷺ أعرابيًا مريضًا يتلوّى من شدّة الحمى، فقال له مواسيًا ومشجعًا: (طهور)، فقال الأعرابي: بل هي حمّى تفور على شيخٍ كبير لتورده القبور، فقال: (فهي إذن).

يعني أن الأمر يخضع للنظرة الشخصية، فإن شئت جعلتها تطهيرًا ورضيت، وإن شئت جعلتها هلاكًا وسخطت (....). والتربية الإسلامية الأولى أَوْغَلَت إلى حدٍّ هائل في دراسة النفوس وأحوالها، والقلوب وأطوارها، مستهدفةً في هذه الدراسة جعل السعادة العظمى تنبع من داخل الإنسان لا من خارجه، ومغرية المرء أن يرتقب في آفاق نفسه وحدها كواكب اليُمن والإقبال والرضوان»(٥٥).

وقد بيّن كثيرٌ من علماء النفس أهم ركائز السعادة، وهي:

١ - سلامة الجسم.

٢ - الثقة بالنفس.

٣ - حبّ الناس والحرص على سعادتهم.

٤ - الإيمان.

كما ربطوها بحسن الخلق الذي يقوم على «عمل الواجبات والابتعاد عن الانحرافات»(٥٦).

إن المنهج الأخلاقي الإسلامي يقرّر «أنّ المطالبة باستخدام الطاقة الأخلاقية قد تردّدت كثيرًا في القرآن، ففي كلّ موضع منه نستمع إلى دعوةٍ إلى هذا الجهاد الثابت المستمرّ، سواء من أجل فعل الخير ومقاومة الهوى، أم لاحتمال الشرور وكظم الغضب، أم لأداء واجباتنا الدينية»(٥٨).

وهكذا بقدر ما نصعّد جهودنا في اكتساب حسن الخلق ينمو فينا الشعور بالتغلّب على نوازع الذات المتدنية والغرائز العمياء، وهذا السلوك في الحقيقة رياضة للنفس «لتنمية أفكار ومشاعر السعادة والتجاوب معها، وتحويلها إلى عزمٍ وإرادة وعمل، وفي التخلّص من أفكار ومشاعر الشقاء والقلق»(٥٩).

والتوجه القائم لدى علماء الصحّة النفسية المسلمين هو الربط بين الصحة النفسية والصحة الدينية(٦٠)، مما غدوا معه «يدعون إلى ما يدعو إليه الدعاة والوعّاظ من التزامٍ بمنهج الله في العبادات والمعاملات بعد أن أدركوا ما لذكر الله من تأثيرٍ في تنمية الصحة النفسية، وفي علاج انحرافاتها، وفي وقاية الفرد والمجتمع من كلّ ما يؤذيه»(٦١).

وقد أثبتت التجارب ذلك: مثل التجربة التي قام بها الدكتور جمال أبو العزايم - المعالج النفسي، فعالج ٢١٨ مدمن على الأفيون، عالج منهم ١٣٨ حالة علاجًا طبيًّا فقط، و٨٠ حالة علاجًا طبيًّا مع علاجٍ نفسي اجتماعي ديني في مسجد أبي العزايم، ومن متابعة هذه الحالات مدة خمس سنواتٍ تبيّن أن نسبة من أقلعوا عن تعاطي الأفيون، وعادوا إلى ممارسة الحياة العادية في العمل والأسرة ومع الناس في مجموعة المسجد أعلى منها بكثير في المجموعة التي عولجت طبيًّا فقط(٦٢). واتساقًا مع هذا التوجه لم يكن من منافاة العلمية في شيءٍ أن تضمنت مجلة (المسلم المعاصر) دراسة احتوت قائمة تحدّد صفات المؤمن التقيّ أو (السوي بوصفها محدّدات لأسس الصحة النفسية، فاستعرضت - انطلاقًا من ترتيب العلماء المسلمين الأقدمين - الخصال المأمور بها مطلقًا دون تحديد، ثم الجانب غير السويّ؛ أي: حالات الخلل الجسيمة (كبائر الإثم والفواحش)، وقائمة الكبائر المتعلقة بالسلوك الباطن(٦٣).

ويلاحظ أن ما تضمنته المجلة من دراساتٍ نفيسة عبر أعدادها المدروسة يوفّر جملةً من المعطيات العلمية المنتزعة من نصوص الوحي والتراث، في إطار الخبرة والتخصّص النفسي، فضلاً عن المساهمة في وضع منهج التعامل مع كلّ هذا، ممّا يصلح تبنّيه والبناء عليه قصد تثمينه هذا الجانب المعرفي الحيوي الخطير في حياتنا الإسلامية، انطلاقًا من مبادىء علم النفس الإسلامي ومعطياته، وممارسة المعالجة النفسية للمرضى النفسيين المسلمين، ثم استثمار نتائجها في دراساتٍ علمية خير نماءٍ لهذا الحقل. وحريٌّ بالمجلة لهذا أن تلفت أنظار المختصين إضافةً إلى احتضان إنجازاتهم.

وهنا يمكن استخلاص النتائج الآتية:

١ - أول خطوة في سبيل بناء المذهب الإسلامي النفسي ضرورة تنبّه علماء النفس المسلمين إلى الآثار النفسية السلبية المدمّرة، في إخضاع المعالجين لمقولات المذاهب والمدارس النفسية الغربية المختلفة وتفسيراتها.

٢ - ممّا يدعم مركز المذهب الإسلامي النفسي مسألة التباين الحضاري وما يتبعه من تباينٍ في الخصوصيات والمشكلات، ومن ثمة المعالجات والتفسيرات النفسية.

٣ - الاستفادة من المدارس النفسية الغربية ضرورة لا مناصَ منها، وتتم بالأخذ بالنظريات والمبادىء العلمية في علم النفس، التي ثبتت جدارتها في الغرب، وكذلك المدارس المتميزة بموقفٍ إيجابي تجاه الدين، أو تكييف النواحي الإيجابية المفيدة في آرائهم النفسية.

٤ - يجب على علماء النفس المسلمين الثقة بأنفسهم، وابتكار وسائلهم العلاجية والتفسيرية ومصطلحاتهم النفسية، والعمل على تطوير كلّ ذلك. ●

●●●

الحواشي

١ - مجلة فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، صدر العدد الافتتاحي في شوال ١٣٩٤هـ = نوفمبر ١٩٧٤م، صدرت أولاً في بيروت، ثم انتقلت إلى الكويت، ثم استقرت أخيرًا في القاهرة، وبداية من العددين الحادي والخمسين والثاني والخمسين (اللذين صدرا في مجلدٍ واحد) حتى العدد الرابع والستين صدرت بالاشتراك بين مؤسسة المسلم المعاصر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسؤول: الدكتور جمال الدين عطية، وهي حاليًا تصدر مستقلة.

٢ - البقرة : ٣٠.

٣ - ص : ٧١، ٧٢.

٤ - القيامة : ١، ٢.

٥ - الفجر: ٢٧، ٢٨.

٦ - الشمس: ٧ - ١٠.

٧ - البقرة: ٢٨٦.

٨ - الإسراء: ١٥.

٩ - النجم: ٣٨.

١٠ - الأحزاب: ٥.

١١ - الإسراء: ٨٢.

١٢ - الإسلام في حياة المسلم: ١٢٧.

١٣ - في ظلال القرآن: ٢٢٤٩.

١٤ - الإنسان في القرآن: ٣٢.

١٥ - تأمل هذه النتيجة (العلمية!) درس الباحث عينة من أطفال المسلمين، فخلص إلى القول في نهاية البحث: «ففي الإيمان بالله إرضاء لطموح الإنسان على نحو ما، وفي الإيمان بالقيامة (التي بيّنا أنّ معناها الأصلي الطفولة هو انهيام النظام الطبيعي) تعبير عن أمنية عزيزة، هي الانتصار على (القدر) تلك الحتمية الطاغية التي لا يعنيها وجود فرديّ، ولا تبالي بإرادة شخصية». تطور الشعر الديني: ٣٢٤. فالملاحظ على هذا الكلام أنه لا صلة تربط هذه النتيجة بالعقيدة الإسلامية.

١٦ - العلاج النفسي: ٣٣٨.

١٧ - مريم: ١٣.

١٨ - مريم: ٣٢.

١٩ - علماء النفس المسلمون في جحر الضبّ، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٥/ ١١٧.

٢٠ - المرجع نفسه: ١٠٥.

٢١ - رواه البخاري.

٢٢ - علماء النفس المسلمون في جحر الضبّ، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٥/ ١٠٦.

٢٣ - قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية: ٦٠.

٢٤ - المرجع نفسه: ٦١.

٢٥ - المرجع نفسه: ٥٢٥.

٢٦ - رسالة المختصين في الصحة النفسية: علم نفس إسلامي، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٨/ ١١٤.

٢٧ - ينظر: الآراء النفسية عند مسكويه، مجلة المسلم المعاصر، ع ٣٢.

٢٨ - علاقة علم النفس بالأخلاق في الفكر الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، ع ٣٨/ ٣٠.

٢٩ - مدمن الكحول هل يستطيع الإسلام إنقاذه، مجلة المسلم المعاصر، ع ٣٢/ ١٢٩.

٣٠، ٣١ - المرجع نفسه: ١٠٠.

٣٢ - المرجع نفسه: ١٠٤.

٣٣ - المرجع نفسه: ١٢٩.

٣٤ - رسالة المختصين في الصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٨/ ١١٤.

٣٥ - المرجع نفسه: ١١٨.

٣٦ - المرجع نفسه: ١١٤.

٣٧ - نحو أسلمة علم النفس، مجلة المسلم المعاصر، ع ٤٦/ ٥٠.

٣٨ - رسالة المختصين في الصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٨/ ١١٥.

٣٩، ٤٠ - العلاج النفسي: ١٤.

٤١ - مدمن الكحول هل يستطيع الإسلام إنقاذه، مجلة المسلم المعاصر، ع ٣٢.

٤٢ - المرجع السابق نفسه.

٤٣ - العلاج النفسي: ٤٥، ٤٦.

٤٤ - دراسة سيكولوجية للقيم الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٩/ ٨٨.

٤٥ - وجهة النظرة الإسلامية بالنسبة للأشخاص المعرضين للأزمة، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢١/ ٢٩.

٤٦ - العلاج النفسي: ٤٥، ٤٦.

٤٧ - دراسة سيكولوجية للقيم الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٩/ ١٠٥.

٤٨ - المرجع السابق: ١٠٥.

٤٩ - تعريفات الصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس، مجلة المسلم المعاصر، ع ٥١، ٥٢/ ١٦٢.

٥٠ - التغابن: ٣.

٥١ - الكهف: ٢٩.

٥٢ - المدثر: ٣٨.

٥٣ - تعريفات الصحة النفسية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، ع ٥١، ٥٢/ ١٦٢ باختصار.

٥٤ - تنمية الصحة النفسية، مسؤوليات الفرد في الإسلام وعلم النفس، مجلة المسلم المعاصر، ع ٥٤/ ١٦٧.

٥٥ - المرجع السابق: ١٣٧.

٥٦ - جدّد حياتك: ١٠٥، ١٠٦.

٥٧ - تنمية الصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٥٤/ ٥٩ بتصرف.

٥٨ - دستور الأخلاق في القرآن: ٥٨٨.

٥٩ - تنمية الصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٥٤/ ٤١.

٦٠ - نحو بسيكولوجية إسلامية: ١٠٤.

٦١ - ٦٢ - تنمية الصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، ٥٤/ ٤١.

٦٣ - صفات المؤمن التقي أو السوي لتحديد الأسس الإسلامية للصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٤٦ باختصار.

المصادر والمراجع

أولاً : الكتب

البهي : محمد.

- الإسلام في حياة المسلم، ط٢، مكتبة وهبة، مصر، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.

التومي : محمد.

- نحو بسيكولوجية إسلامية، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، د.ت.

دراز : محمد عبد الله.

- دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين، ط٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

العقاد : عباس محمود.

- الإنسان في القرآن، دار الهلال، مصر، د.ت.

عيسوي : عبد الرحمن.

- العلاج النفسي، ط٢، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

الغزالي : محمد.

- جدّد حياتك، ط٣، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

قطب : سيد.

- في ظلال القرآن، ج٤، ط١٠، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

المليجي : عبد المنعم عبد العزيز.

- تطور الشعور الديني، دار المعارف، مصر، ١٩٥٥م.

مليكة : لويس كامل.

- قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية، ط١، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

ثانيًا : المجلات

بدري : مالك.

- علماء النفس المسلمون في جحر الضب(١)، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ١٥، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.
- علماء النفس المسلمون في جحر الضب(٢)، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ٢، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.
- مدمن الكحول هل يستطيع الإسلام إنقاذه؟ مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ٣٢، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

حامد : رشيد.

- رسالة المختصين في الصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ١٨، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

سوليفان : جون أ.

- وجهة النظر الإسلامية بالنسبة للأشخاص المعرضين للأزمة، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ٢١، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.

عبد الشهيد : سليمان.

- دراسة سيكولوجية للقيم الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ١٩، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

عيسى : محمد رفقي.

- نحو أسلمة علم النفس، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ٤٦، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

أبو غدة : عبد الستار.

- صفات المؤمن التقي (أو السوي)، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ٤٦، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

أبو القاسم : محمد.

- علاقة علم النفس بالأخلاق في الفكر الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ٣٨، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

موسى : كمال إبراهيم.

- تعريفات الصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، واشنطن، العدد ٥١، ٥٢، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.
- تنمية الصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، واشنطن، العدد ٥٤، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

أثر الفتنة في الحركة العلمية في قرطبة

(٣٩٩ - ٤٢٢هـ / = ١٠٠٩ - ١٠٣١ م)

الدكتور/ عبد الوهاب خليل الدباغ

معهد إعداد المعلمين - نينوى

أدى الصراع على السلطة في قرطبة بين عامي (٣٩٩ - ٤٢٢ هـ = ١٠٠٩ - ١٠٣١م) بين الجند المغاربة وأهالي قرطبة إلى تدهور الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الأمر الذي كان له بالغ الأثر في حياة العلماء والأدباء. فقتل بعضهم في الأحداث، وآثر بعضهم الهجرة حيث الأمان والسكينة. بينما بقي آخرون في ظلّ الخوف والترقب، ولم يسلم من هذه الأحداث شيء، حتى مكتباتهم وحلقات دروسهم تعرضت هي الأخرى للنهب والتخريب.

بدأت الحرب الأهلية (الفتنة) في قرطبة إثر انهيار الدولة العامرية عام (٣٩٩هـ = ١٠٠٩م)، وانتهت بإلغاء الخلافة الأموية سنة (٤٢٢هـ = ١٠٣١م)[١]. وكان الصراع على السلطة في هذه المدة بين القبائل المغاربية (البربر) بزعامة الخليفة المستعين بالله، ومن بعده خلفاء بني حمود من جهة، والخلفاء الأمويين بدءًا بالمهدي ومن جاء بعده من جهةٍ أخرى، له أثره البالغ في حياة المجتمع الأندلسي عامة، وفي حياة العلماء والأدباء خاصة، نظرًا لما لهؤلاء من إحساسٍ مرهف بالواقع ووعي عميق بمجريات الأحداث.

لقد توقف كبير مؤرخي الأندلس ابن حيّان عن عمله في كتابه التاريخ عند بداية اشتعال الفتنة؛ إذ يقول: «ففاضت أهوالها تعاظمًا، أذلهني عن تقييدها، ووهمني ألاّ مخلص منها، فعطلت التاريخ إلى أن خلا صدر منها»[٢]. ومع ذلك لم يتعرض هذا المؤرخ ولا أبوه الذي كان كاتبًا للمنصور بن أبي عامر من جرّاء الحرب الأهلية بسوء؛ إذ كانت السلامة من أحداثها أمرًا من الندرة والغرابة بحيث يستحق التسجيل[٣]، فالفقيه بن حزم يذكر فيما نقله عنه بن بشكوال[٤]، في ترجمة أستاذه حمام بن أحمد الأطروش (ت ٤٢١هـ = ١٠٣٠م) قوله: «إنه كان شديد الانقباض، ولا أدري أحدًا سلم من الفتنة سلامته مع طول مدته فيها».

لذلك آثر الكثير من العلماء والأدباء الرحيل والابتعاد عن ميدان الصراع طلبًا للأمان، وتفرغًا للبحث العلمي[٥]، أمثال خلف بن مروان الصخري (ت ٤٠١هـ = ١٠١٠م)[٦]، وأبي الحسن طاهر (ت ٤٠٣هـ = ١٠١٣م)، الذي خرج عن قرطبة يوم دخلها

الجند المغاربة[٧]، وأبي عبد الملك راشد بن إبراهيم (ت ٤٠٤هـ = ١٠١٤م)، الذي خرج فارًّا من قرطبة نحو الجنوب، فذبح في الطريق[٨]، وأحمد بن محمد القيسي (ت ٤٠٧هـ = ١٠١٦م) رحل إلى مصر، وتصدر للإقراء فيها[٩]، ومحمد بن معافى بن صميل (ت ٤١٠هـ = ١٠١٩م) رحل إلى طليطلة، ثم انتقل إلى سرقسطة، وبقي فيها حتى وفاته[١٠]، وأبي بكر أحمد ابن مطرف (ت ٤١٠هـ = ١٠١٩م)، خرج إلى الثغر، ثم انتقل إلى جزيرة ميورقة، وبقي فيها حتى وفاته[١١]، وأبي القاسم عبد الرحمن بن محمد الأزدي المصري (ت ٤١٠هـ = ١٠١٩م)، الذي ترك قرطبة عائدًا إلى بلاده[١٢]، وأحمد بن قاسم بن عيسى الإقليشي (ت ٤١٠هـ = ١٠١٩)، انتقل إلى طليطلة، وأقرأ فيها حتى وفاته[١٣]، والكاتب أبي أمية بن هشام، كان حيًّا عام (٤١٤هـ = ١٠٢٣م)، من وجوه قرطبة، خرج عنها واستوطن تطيلة[١٤]، وأبي عبدالله محمد بن يحيى بن أحمد بن الحذاء (ت ٤١٦هـ = ١٠٢٦م)، خرج إلى الثغر الأعلى، واستقضى بتطيلة[١٥].

وأما أبو عبدالله محمد بن عمر المعروف بابن الفخار (ت ٤١٩هـ = ١٠٢٩م)، فقد فرّ عن قرطبة عند تغلّب الجند المغاربة عليها لهدرهم دمه؛ إذ كان أحد المتشددين عليهم والنهي عنهم، فاضطرب بجهات المغرب والمشرق، وألقى عصاه ببلنسية، فأقام بها حتى وفاته[١٦]. وابن سعيد خلف مولى الحاجب جعفر، المعروف بالجعفري (ت ٤٢٥هـ = ١٠٣٤م)، خرج عن قرطبة واستقر في طرطوشة حتى وفاته[١٧]. وسعيد بن إدريس بن يحيى السلمي (ت ٤٢٩هـ = ١٠٣٨م)، رحل إلى إشبيلية واستقر بها حتى وفاته[١٨].

والأديب أبو الفتوح ثابت بن محمد الجرجاني (ت ٤٣١هـ = ١٠٤١م)، الذي خرج من قرطبة أيام الخليفة يحيى الحمودي، والتحق بغرناطة، معسكر المغاربة[١٩]، وحماد بن عمار (ت ٤٣١هـ = ١٠٤١م) التحق بطليطلة، وتوفي بها[٢٠]. وأبو الوليد محمد بن عبدالله البكري (ت ٤٣٦هـ = ١٠٤٤م) من أهل مرسية، سكن قرطبة، إلاّ أنه خرج منها في أثناء الفتنة، وعاد إلى بلده[٢١]، وأبو الوليد هشام بن الغالب الغافقي (ت ٤٣٨هـ = ١٠٤٦م)، خرج إلى إشبيلية، وبقي فيها حتى وفاته[٢٢]، وأبو الحسن طاهر، خرج من قرطبة عام (٤٠٣هـ = ١٠٠٢م)، واتجه نحو مكة، ولم يزل بها حتى سنة (٤٥٠هـ = ١٠٥٨م)[٢٣]. وأبو عمر أحمد بن محمد التميمي (٣٨٠ - ٤٦٧هـ = ٩٩٠ - ١٠٧٤م)، رحل إلى سرقسطة ثم المرية[٢٤]. والمطرف بن عمر الهشيمي، من ولد هشيم بن عبد الملك بن المغيرة بن الوليد بن معاوية «من متميزي المروانيين وشعرائهم... طلبه المهدي فَفَرَّ إلى شرق الأندلس»[٢٥].

كما رحل عن قرطبة عددٌ من أولي العلوم الصرفة، كعلم العدد والطب والهندسة، أمثال الطبيب أبي عبدالله ابن الحسين المعروف بابن الكتاني، الذي رحل إلى سرقسطة، وتوفي فيها سنة (٤٢٠هـ = ١٠٢٩م)[٢٦]، وأبي القاسم أحمد بن عبدالله بن الصفار (ت ٤٢٦هـ = ١٠٣٤م) الذي كان متحققًا بعلم العدد والهندسة والنجوم، رحل مع ابنه إلى دانية، وتوفي هناك في أيام حاكمها مجاهد العامري[٢٧]، وأحمد بن يحيى بن سميق (ت٤٥٠هـ = ١٠٥٨م). وكان قد «نظر في الطب، وطالع منه كثيرًا، وعني به، والتحق بطليطلة في الفتنة»[٢٨].

وهناك من العلماء والأدباء من لقي حتفه مناصرًا لهذا الجانب أو ذاك في الوقائع التي دارت بين الجند المغاربة البربر وأهالي قرطبة كأبي عمر أحمد بن بريل المقري[٢٩]، وأبي ربيع بن الغماز سليمان بن هشام[٣٠]، وأبي محمد عبدالله بن أحمد قند اللغوي[٣١]، ومحمد بن عيسى المعروف بابن البريلي[٣٢]، وأبي عبدالله محمد بن عيسى المريني[٣٣]، وأبي عبدالله محمد بن يحيى المعروف بأبي الفصال[٣٤]، وهؤلاء جميعًا قتلوا في واقعة (عقبة البقر) في صدر شوال (٤٠٠هـ = ١٠٠٩م).

وفي أثناء ولاية واضح الفتى الصقلبي على طليطلة قتل اثنان من مشاهير أهل العلم والأدب على يد جماعةٍ من أهل طليطلة عام (٤٠١هـ = ١٠١٠م) هما، أحمد بن محمد بن وسيم[٣٥]، ومحمد بن تمام ابن عبدالله[٣٦].

وهناك من لقي حتفه في (وقعة قنتيش) (عام ٤٠٠هـ = ١٠٠٩م)، أمثال محمد بن عبد السلام النحوي المعروف بالتدميري[٣٧]، وأبي عثمان ابن القزاز[٣٨]، والشاعر الأديب أبي الحسن علي بن وداعة السلمي البلكوني[٣٩]. وكثير من الفقهاء وأئمة المساجد والمؤذنين والمؤدبين[٤٠]، وكذلك بعض الفنانين أمثال المغني زربوط الطمبوري، والملهي قنبوط «ونمطهما» حتى قال أحد الظرفاء «من كل طبقة أخذت وقعة قنتيش»[٤١].

أما من قتل من أهل المعرفة في شوال من سنة (٤٠٣هـ = ١٠١٢م) عند اجتياح الجند المغاربة لقرطبة، فقد ذكر بن بشكوال منهم أبا عمر أحمد بن محمد بن مسعود[٤٢]، وأبا القاسم خلف بن سلمة بن سليمان[٤٣]، وعبدالله بن محمد بن يوسف بن الفرضي، صاحب كتاب تاريخ علماء الأندلس[٤٤]، وأبا عبدالله محمد بن سعيد بن السري الأموي[٤٥]، وأبا عبدالله محمد بن قاسم بن محمد الأموي الجالطي[٤٦]، وسعيد بن منذر ابن سعيد[٤٧].

وقد تعرض عددٌ من العلماء والأدباء في عصر الفتنة إلى السجن والنفي، ومن أبرزهم، أبو محمد علي بن حزم[٤٨]، الذي تحدث عن محنته قائلاً: «شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات، وباعتداء أرباب دولته، وامتحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار، وأرزمت الفتنة، وألقت باعها، وعمت الناس، وخصتنا، إلى أن توفي أبي الوزيرُ رحمه الله في هذه الأحوال بعد العصر يوم السبت لليلتين بقيتا من ذي القعدة سنة اثنتين وأربعمائة». ويبدو أن تصرف الخليفة هشام المؤيد مع آل حزم بهذا الشكل يعود إلى كونهم من رجال دولة المنصور بن أبي عامر، الذي كان قد حجر الخليفة في صغره وأفقده السلطة[٤٩].

وقد غادر ابن حزم قرطبة في أول المحرم سنة (٤٠٤ هـ = ١٠١٣م) بعد تغلب الجند المغاربة على المدينة، وتنقل بين مدن شرق الأندلس، وفي مدينة المرية اتهمه حاكمها خيران العامري الصقلبي بالدعوة للخلافة الأموية، فسجنه عدة أشهر[٥٠]، ثم تعرّض للسجن مرةً أخرى في عهد الخليفة المستكفي؛ لأنه كان وزيرًا لخصمه المستظهر بالله[٥١]، وكان ابن عمه الأديب أبو المغيرة عبد الوهاب بن حزم وزيرًا للمستظهر، قد لحق بالثغر خائفًا من الخليفة عندما «عتب عليه في بعض الأمر»[٥٢].

كما لحقت بالعالم اللغوي إبراهيم بن محمد بن زكريا المعروف بابن الإفليلي (ت ٤٤١هـ = ١٠٤٩م) تهمة في دينه أيام الخليفة هشام المعتد (٤١٨ - ٤٢٢هـ = ١٠٢٧ - ١٠٣١م)، فطلبه وسجنه بالمطبق[٥٣].

وسُعي بالأديب أبي عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد (ت ٤٢٦هـ = ١٠٣٤م) لدى الخليفة الحمودي يحيى المتعلي، فنكبه واعتقله[٥٤]. وتعرّض للسجن أيضًا أبو عمر بن هارون المعروف بالرمادي (ت ٤٠٣هـ = ١٠١١م)، وله في السجن أبياتٌ من الشعر، منها قوله:

لقد راعني سجني فشط ولو دنا
من السجن لم يسهل علي دخوله[٥٥]

وتعرض إلى تعسف السلطة وغضبها علماء وأدباء آخرون نذكر منهم، أبا محمد عبدالله بن سعيد ابن خيرون، قرطبي، مات في سجن المطبق منكوبًا في ربيع الآخر من سنة (٤٠٣هـ = ١٠١١م)، وسلم إلى أهله بقيوده[٥٦]، وأبا عمر أحمد بن سعيد بن كوثر الأنصاري من أهل طليطلة، ومن أكرم علماء وقته، ولي أحكام طليطلة مع يعيش بن محمد، ثم

استثقله ودبر قتله، وأشيع في الناس أنه مرض ومات، وقيل: إنه مات مسمومًا بسجن شنترين سنة (٤٠٣هـ = ١٠١٢م)(٥٧)، ويحيى بن وافد اللخمي، الذي حكم عليه الخليفة سليمان المستعين بالإعدام لولا شفاعة أقرانه الفقهاء وأهل المعرفة، ومات في سجنه سنة (٤٠٤هـ = ١٠١٣م)(٥٨)، وأبا العباس أحمد بن ذكوان، الذي نفي مع أسرته إلى عدوة المغرب سنة (٤٠١هـ = ١٠١٠م) وذلك بقرارٍ من الخليفة هشام المؤيد بتهمة ميله إلى الجند المغاربة(٥٩)، والحسين بن حيّ بن عبد الملك التجيبي القرطبي الذي توفي سنة (٤٠١هـ = ١٠١٠م) «بعد اختفاء ومحنة عظيمة نالته»(٦٠).

والملاحظ أن الشعراء في هذه المرحلة من تاريخ الأندلس كانوا بحالة سيئة للغاية، ولا أبلغ من وصف ابن حيان(٦١) لحالهم أيام الخليفة سليمان المستعين؛ إذ يقول:

«واغتنمته شعراء العامرية والدولة الأموية، وقد نسجت على أفواههم ومحاربهم العناكب أيام الحرب والفتنة، واشتدت فاقتهم، وصمتت طباعهم، وكانوا كالبزاة الفذّة الجياع، انقضت لفرط الضرورة على الجرادة، فلم يبل صداهم، ولا سدّ خلتهم؛ لاشتغاله بشأنه واشتداد حاجة سلطانهم»، فأصبحوا يوالون كل من تولى السلطة، يمجدون اليوم هذا، ثم يمجدون غدا قاهره، وغدوا جوابين على أبواب أولئك الأمراء، أمثال منذر التجيبي حاكم سرقسطة، وخيران العامري حاكم المرية، ومظفر ومبارك حاكما بلنسية، وأصبحت مدائحهم جزافًا من القول في سبيل القوت، ولم تعد هناك انتصارات المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر عبد الملك؛ ليتغنوا بها، فانصرفوا إلى ذكر المكائد الصغيرة والخلافات الداخلية(٦٢).

فهذا الشاعر أبو عمر القسطلي (ت ٤٢١هـ = ١٠٣٠م) «كان لسان الجزيرة شاعرًا كالمتنبي بصقع الشام... من شعراء بن أبي عامر.. أخرجته المحن، وسالت به تلك الفتنة الكائنة في صدر المائة الخامسة من الهجرة... ذكره بن حيان معجبًا من أخباره، فقال...: «كان ممن طوحت به تلك الفتنة الشنعاء، واضطرته إلى النجعة، فاستقرى ملوكها أجمعين ما بين الجزيرة الخضراء، فسرقسطة من الثغر الأعلى، يهز كلا بمديحه، ويستعينهم على نكبته، وليس منهم من يصغي إليه...»(٦٣).

وللقسطلي قطعٌ أدبية، كتب بعضها إلى الخليفة سليمان المستعين، وبعضها إلى الخليفة علي بن حمود، يشكو فيها أحواله المتردية(٦٤). وله في ذلك قصيدة يصف فيها ما حلّ به وبأهله وأطفاله، يمدح فيها خيران العامري(٦٥).

ولحق الفقر والحاجة في هذه الظروف شعراء آخرين أمثال الأديب أبي عمر يوسف بن هارون الكندي الرمادي (ت ٤٠٣هـ = ١٠١٢م)، الذي يقول عنه المقري(٦٦): «أدرك الفتنة، فخاض لجتها، وأقام فرقًا من هيجانها... ولحقته فيها فاقة، نهكته، وبعدت عنه الإفاقة حتى أهلكته...»، والأديب أبي العلاء صاعد بن حسن البغدادي، الذي يقول عنه ابن بسام(٦٧): إنه خاطب هشام بن الحكم المؤيد؛ ليراعي حالته، إلاّ أن هذا لم يصغ إليه «حتى اختل وعجز عن ستر ولده وأهله»، ثم حاول أن يمدح الخليفة سليمان المستعين «فما أنجح معه ولا أفلح.. ثم عجل الانكفاء إلى صقلية، ومات بها رحمه الله»، والشاعر أبي عامر ابن الشهيد (ت ٤٢٦هـ = ١٠٣٤م) الذي شارف «الإملاق فمضى على هذا السبيل رحمه الله»(٦٨).

ولم تذكر المصادر إلاّ القليل من الأدباء، ممن تخلص من هذا الضيق، ووجد له مكانًا بديلاً، فسما به، كأبي عامر محمد بن سعيد التاكرني، الذي استقر ببلنسية في عهد أميريها الصقلبيين (مظفر ومبارك)، فانتظم في سلكهما، وشاركهما في مراتب ملكهما، وعندما تولى عبد العزيز بن عبد الرحمن شنجول حكم بلنسيه (٤١٧ - ٤٥٢هـ = ١٠٢٦ - ١٠٦٠م) قام

بخدمته، وكان أخصّ الناس به، وبتدبير أموره حتى وفاته(٦٩).

ويبدو أن من أهم العوامل التي أدت إلى تدهور أحوال الشعراء في هذا العصر انشغال الخلفاء بمشكلاتهم السياسية والعسكرية وفقر خزينتهم وقصر مدة حكمهم، الأمر الذي جعلهم يعرضون عن مدائح الشعراء وإكرامهم، وإلاّ فإن منهم من كان متذوقًا للشعر وينظمه، ولهم قصائد معروفة، أمثال الخليفة المستعين(٧٠)، والمستظهر(٧١)، والمرتضى(٧٢). وكان الخليفة علي بن حمود على الرغم من عجمته يتذوق الشعر(٧٣).

وعلى النقيض من ذلك نجد خلفاء لا يستسيغون الشعر ولا يتذوقونه أمثال هشام المعتد الذي غدا عليه الملأ وهو بمجلسه حال وصوله إلى قرطبة قادمًا من الثغر الأعلى فأنشده الشعراء «فلم يهزه شيء من ذلك لنبوٍّ طبعه»(٧٤).

وقد أصابت أحداث العصر الوافدين إلى الأندلس من العلماء، فضاقت بهم السبل، فابتعدوا عن العاصمة قرطبة، وتنقلوا من مدينةٍ إلى أخرى طلبًا للأمان، فضلاً عن أن هؤلاء الوافدين لم ينالوا المكانة والرعاية التي كانوا ينعمون بها في عهد الاستقرار، وعلى سبيل المثال كان صاعد البغدادي (ت ٤١٠هـ = ١٠١٩م) ذا مكانة وشهرة في العهد العامري، وكان المنصور بن العامر قد أكرمه وزاد في الإحسان إليه(٧٥)، ولكن بسبب الأحوال المضطربة في الفتنة تردت مكانته، وساءت أموره، وانتهت به الحال إلى أن أغرم مائة مثقال، حتى اختل وعجز عن ستر ولده وأهله، فغادر الأندلس إلى صقلية. ولمّا تحسنت أحواله فيها عاد إلى بلاده إثر غلبة الخليفة المستعين على قرطبة عام (٤٠٣هـ = ١٠١١م). ولمّا مدح صاعد هذا الخليفة ولم يحصل منه على شيء، غادر البلاد ثانيًا إلى صقلية ومات بها سنة (٤١٠هـ = ١٠١٩م)(٧٦).

وكذلك كان حال الشاعر (علي بن زريق البغدادي)(٧٧)، الذي ترجح معظم المراجع(٧٨) وفادته إلى الأندلس عام (٤٢٠هـ = ١٠٢٩م): أي في عهد هشام المعتد، وهي المدة التي زاد فيها انحطاط الأدب والعلم، مما جعل الشاعر ابن زريق يصاب بالإحباط والكآبة، فانزوى في خان من خانات قرطبة، ومات فيه من الغمّ، وقد ترك وصفًا لحاله وشكوى زمانه وحنينه إلى بغداد، وفي قصيدته الوحيدة المشهورة التي تركها تحت وسادته وهو على فراش الموت يقول فيها:

استودع الله في بغداد لي قمرا
بالكرخ من فلك الأزرار مطلعه

هل الزمان معيد فيك لذتنا
أم الليالي التي مضت ترجعه

ولم يقتصر تأثير الحرب الأهلية في قرطبة في أحوال العلماء والأدباء فحسب، بل شمل مكتباتهم وحلقات دروسهم، وكما هو معلومٌ فقد امتاز أهل المعرفة الأندلسيون بظاهرة حضارية جليلة، هي اقتناء الكتب والاعتناء بخزائنها(٧٩)، والشواهد على ذلك عديدة، منها مكتبة الخليفة الحكم المستنصر، التي بلغت حوالي أربعمائة ألف كتاب، فقد كان للمستنصر وراقون في البلاد، ينتخبون له غرائب التأليف، ورجال يوجههم إلى الآفاق، باحثين عن أحدث ما صدر من كتب(٨٠). وهذه المكتبة الجليلة «ذهبت كتبها كل مذهب»(٨١) في الفتنة؛ إذ اضطر واضح الصقلبي حاجب الخليفة هشام المؤيد إلى بيع قسمٍ منها بأوكس الأثمان، وذلك حين عجزت الدولة عن إيجاد الأموال اللازمة لفك الحصار الذي فرضه الجند المغاربة على قرطبة، وجاءت الضربة الأخرى لهذه المكتبة حين دخول الجند المغاربة بقيادة الخليفة المستعين إلى العاصمة عام (٤٠٣هـ = ١٠١٢م)، إذ قضوا على ما تبقى منها(٨٢).

ويروي ابن بشكوال(٨٣) عن عبد الرحمن بن

فطيس (ت ٤٢٠هـ = ١٠٢٩م) أنه «جمع من الكتب في أنواع العلم ما لم يجمعه أحدٌ من أهل عصره في الأندلس»، وكان يتم ذلك بالشراء والنسخ، فمتى «علم بكتابٍ عند أحدٍ من الناس طلبه للابتياع منه، وبالغ في ثمنه، فإن قدر على ابتياعه وإلاّ انتسخه منه ورده عليه»، وكان قد استخدم لهذه الغاية ستة ورّاقين ينسخون له دائمًا، ورتّب لهم على ذلك راتبًا معلومًا. ويروي حفيد بن فطيس أنه سمع من عمه وغير واحدٍ من سلفه: «إن أهل قرطبة اجتمعوا لبيع كتب جده هذا مدة عام كامل في مسجده في الفتنة في الغلاء، وأنه اجتمع فيها من الثمن أربعون ألف دينار».

وكان القاضي ابن الفرضي صاحب كتاب (تاريخ علماء الأندلس) «جماعًا للكتب، فجمع منها أكثر مما جمعه أحدٌ من عظماء البلد»[٨٤]. ويبدو أن مكتبته قد تعرضت للنهب بعد مقتله على أيدي الجند المغاربة، كما تعرضت مكتبات أخرى إلى المصير نفسه، يقول بن حزم[٨٥]: «وقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي لقرطبة»، وروى بن بشكوال[٨٦] عن عمر بن عبيدالله الزهراوي (ت ٤٥٤هـ = ١٠٦٢م) أنه قال: «شددت في داري بالربض الغربي ثمانية أحمال من كتب لإخراجها إلى مكان غيره، ولم يتم لي العزم حتى انتهبها البربر».

وقد تعرضت خزانة الكتب العامرية «الحافلة»[٨٧] بالكتب للنهب والتلف، ويمكن القول إن ذلك يعود إلى أسباب، أهمها على ما يبدو الطمع في ثمنها، أو في علمها، أو انتقامًا من أصحابها. مثلما حصل لكتاب (الباهر) الذي ألفه عبد الرحمن بن محمد الرعيني (ت ٣٩٧هـ = ١٠٠٦م) للمنصور بن أبي عامر حين قلّده «نظم التاريخ في أيامه»[٨٨]، ويبدو التعمد واضحًا في إتلاف هذا الكتاب كونه وثّق أحداث الدولة العامرية البائدة. وكذلك الحال بالنسبة لكتاب (الجواس بن معطل المذحجي مع ابنة عمه عفراء)، وهو من الكتب القيّمة، وقد انخرمت بعض أوراقه في النهب مطلع الفتنة، وضاعت ولم توجد بعد، وكان المنصور بن أبي عامر شغوفًا بهذا الكتاب «حتى رتّب له من يخرجه أمامه كل ليلة»[٨٩].

وقد تأثرت حلقات الدرس هي الأخرى من جرّاء الحرب الأهلية، ففي «وقعة قنتيش» (٤٠٠هـ = ١٠٠٩م) أصيب أكثر من ستين مؤدبًا؛ إذ «أعريت سقائفهم.. وتعطل صبيانهم»[٩٠]. وذهب في هذه الوقعة المشهورة «من الخيار والفقهاء وأئمة المساجد والمؤذنين خلقٌ كثير»[٩١]. وكذلك تعطلت دراسة علوم القرآن الكريم في مسجد قرطبة[٩٢]، الذي كان موضع اهتمام القرّاء، وذلك بسبب هجرة العلماء آنفة الذكر من قرطبة إلى المدن الأكثر أمنًا، ولا سيّما باتجاه شمال الأندلس وشرقها[٩٣]، مما ساعد على نشر علوم القرآن الكريم هناك، ولا سيّما في دويلة دانية في عهد مجاهد العامري، الذي شجع تلك العلوم بقوة[٩٤]، «فاجتمع عنده من طبقات علماء قرطبة وغيرها جملة وافرة»[٩٥]. كما هاجرت «عقائل الكلام» إلى بلنسية في ظلّ عهد مبارك ومظفر[٩٦]. ونافست سرقسطة في ظلّ حاكمها منذر الأول التجيبي «الحضرة الكبرى قرطبة أيام الجماعة» في توافد العلماء والأدباء إليها[٩٧].

ومن جهةٍ أخرى كان لبيع مكتبات قرطبة أثره الإيجابي في تسهيل نشر العلم والأدب في مدن الأندلس المختلفة، حيث عثر طلاب العلم فيها على كتبٍ لم يكونوا يحصلون عليها، فكان ذلك من العوامل المهمة التي أدت إلى انتعاش الحركة العلمية في الأندلس(٩٨). ●

●●●

الحواشي

١ - حول هذه المدة من تاريخ الأندلس ينظر: ثورة العامة في قرطبة أواخر عصر الخلافة، مجلة البحث العلمي ع ٣٦/ ٩٣، والأندلس بين عام (٣٩٩ - ٤٢٢هـ = ١٠٠٩ - ١٠٣١م). دراسة سياسية حضارية: ١ وما بعدها.
٢ - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: ٥٧٦.
٣ - مقدمة كتاب «المقتبس من أنباء أهل الأندلس» لابن حيان: ٢٦.
٤ - الصلة: ق١/ ١٥٥.
٥ - كتاب الصلة لابن بشكوال:، ق١، ومجلة المؤرخ العربي ع ٢٩ س ١٥/ ١٥٠.
٦ - الصلة : ق٢/ ١٦٢ - ١٦٣.
٧ - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: ٣/ ٢٦٦ - ٢٦٧.
٨ - الصلة : ق١/١٨٦.
٩ - المصدر نفسه: ق١/٢٧.
١٠ - المصدر نفسه: ق٢/٥٠٣.
١١ - المصدر نفسه: ق١/٣٦.
١٢ - المصدر نفسه: ق٢/ ٣٥٣ - ٣٥٤.
١٣ - المصدر نفسه: ق١/٣١.
١٤ - الذخيرة: ق١/م١/١٨٣.
١٥ - الصلة: ق٢/ ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧.
١٦ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك: ٤/ ٧٢٤ - ٧٢٥. الصلة: ق٢/ ٥١٠ - ٥١١.
١٧ - الصلة: ق١/١٦٧، وانظر: فهرسة ابن خير: ٣٦٦-٣٦٧٨ - ٣٦٨.
١٨ - الصلة: ق١/٢٢٠.
١٩ - الذخيرة: ق٤/م١/١٢٥.
٢٠ - الصلة: ق١/١٥٦.
٢١ - المصدر نفسه: ق١/٥٢٧.
٢٢ - المصدر نفسه: ق١/٦٥٢.
٢٣ - نفح الطيب: ٣/ ٢٦٦ - ٢٦٧.
٢٤ - الصلة: ق١/ ٦٢ - ٦٣.
٢٥ - المغرب في حلى المغرب: ١/١٩٧.
٢٦ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٤٩١ - ٤٩٢، وطبقات الأطباء: ٨٢.
٢٧ - طبقات الأمم: ٧٠، والصلة: ق١/٤٢.
٢٨ - الصلة: ق١/ ٥٦ - ٥٧ - ٥٨.
٢٩ - المصدر نفسه: ق١/٢٠.
٣٠ - المصدر نفسه: ق١/ ١٩٤ - ١٩٥.
٣١ - المصدر نفسه: ق١/٢٥٠.
٣٢ - المصدر نفسه: ق٢/٤٨٨.
٣٣ - ترتيب المدارك: ٤/٦٨٨.
٣٤ - الصلة: ق٢/٤٨٩.
٣٥ - المصدر نفسه: ق٢/٢٥.
٣٦ - المصدر نفسه: ق٢/٤٨٩.
٣٧ - إنباه الرواة على أنباء النحاة: ٣/١٦٨.
٣٨ - الصلة: ق١/٢١٠، وانظر: إنباه الرواة: ٣/١٦٨.
٣٩ - المغرب في حلى المغرب: ١/٢٢٣.
٤٠ - الذخيرة: ق١/م١/٤٤. والمعجب في تلخيص أخبار المغرب: ٨٩.
٤١ - الذخيرة: ق١/م١/٤٤.
٤٢ - الصلة: ق١/٢٧.
٤٣ - المصدر نفسه: ق١/١٦٣.
٤٤ - المصدر نفسه: ق١/ ٢١٥ - ٢٥٣. وانظر: الذخيرة: ق١/م٢/ ٦١٤ - ٦١٥. وجذوة المقتبس: ٢٥٤ - ٢٥٥.
٤٥ - الصلة: ق٢/ ٤٨٩ - ٤٩٠.
٤٦ - الصلة: ق٢/ ٤٩٠ - ٤٩١، وبغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس: ١/ ١٦٢ - ١٦٣.
٤٧ - الصلة: ق١/ ٢١٢ - ٢١٣. ورسالة طوق الحمامة: ١٥٧.
٤٨ - طوق الحمامة: ٢٥١ - ٢٥٢.
٤٩ - تاريخ الأدب العربي: ٤/٥٣٥.
٥٠ - طوق الحمامة: ٢٥٢ - ٢٦١.
٥١ - الذخيرة: ق١/م١/٤٣٦.
٥٢ - المصدر نفسه: ق١/م١/١٣٢.
٥٣ - المصدر نفسه: ق١/م١/ ٢٨١ - ٢٨٢. والمغرب في حلى المغرب: ٧٢. وتاريخ الأدب العربي: ٤/٤٧٩.
٥٤ - إعتاب الكتاب: ٢٠٣. وانظر: ابن شهيد الأندلسي: ٣٩ - ٤٠.
٥٥ - مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس: ٣١٨ - ٣١٩. والصلة: ق٢/٦٧٤.
٥٦ - الصلة: ق١/ ٢٥٨ - ٢٥٩.
٥٧ - المصدر نفسه: ق١/٣٧.
٥٨ - المصدر نفسه: ق٢/ ٦٦٣ - ٦٦٤. وترتيب المدارك: ٤/ ٦٦٨ - ٦٦٩.
٥٩ - الصلة: ق١/٣٣. وانظر: ترتيب المدارك: ٤/ ٦٦٥- ٦٦٦.
٦٠ - الصلة: ق١/ ١٤٠ - ١٤١.
٦١ - أعمال الإعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام: ١٢٢.
٦٢ - تاريخ الأدب الأندلسي: ١٣٨.
٦٣ - الذخيرة: ق١/م١/ ٥٩ - ٦٠ - ٦١؛ وانظر: أحمد بن محمد بن دراج القسطلي: ٦٣ - ٦٤.
٦٤ - الذخيرة: ق١/م١/ ٦٣ - ٦٤.
٦٥ - المصدر نفسه: ق٣/م١/١٠.
٦٦ - نفح الطيب: ٥/١٨١ ومطمح الأنفس: ٣١٢.
٦٧ - الذخيرة: ق٤/م١/ ٥٤ - ٥٥.
٦٨ - الذخيرة: ق١/م١/١٩٣.
٦٩ - إعتاب الكتاب: ٢٠١ - ٢٠٢.
٧٠ - جمهرة أنساب العرب: ١٠٢؛ وانظر: الذخيرة: ق١/م١/ ٤٦ - ٤٧.

أثر الفتنة في الحركة العلمية في قرطبة

٧١ – البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: ٣/ ١١٨ – ١١٩، وانظر: جذوة المقتبس: ٢١، والمعجب: ٩٢ – ٩٣، والحلة السيراء: ٢/ ٨ – ٩، ونفح الطيب: ٤١٢/١.

٧٢ – انظر له أبيات شعرية في نفح الطيب: ٤١٢/١.

٧٣ – نفح الطيب: ٢٩/٢.

٧٤ – الذخيرة: ق٣/م١/٥١٦.

٧٥ – الصلة: ق٢٣٧/١.

٧٦ – الذخيرة: ق٤/م١/ ٥٣ – ٥٤؛ وانظر: صاعد الأندلسي وأثره في الحياة الأدبية الأندلسية: ٢٨٩ – ٢٩٠.

٧٧ – حول ترجمة هذا الشاعر: انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ١/ ٣٠٨ – ٣١٢.

٧٨ – انظر: أدباء بغداديون في الأندلس: ٢٤، وما بعدها. وانظر: تاريخ الأدب العربي: ٦٦/٢؛ وشعراء الواحدة: ٩٣ – ٩٤. وأصول عراقية في الأدب الأندلسي، مجلة أفاق عربية ع٢، س١٢/ ٧٤ – ٧٥.

٧٩ – نفح الطيب: ٢/ ١١ – ١٢.

٨٠ – المصدر نفسه: ١/ ٣٦٨ – ٣٦٩؛ وانظر: تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري: ١٦٤ – ١٦٥.

٨١ – صبح الأعشى في صناعة الإنشاء: ٥٣٧/١؛ وانظر: تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف: ٥٦.

٨٢ – تاريخ ابن خلدون: ١٤٦/٤، ونفح الطيب: ١/ ٣٦٩ – ٣٧٠، وطبقات الأمم: ٦٧.

٨٣ – الصلة: ق٣١٠/١؛ وتاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة: ١٣٨.

٨٤ – الصلة: ق٢٥٣/١.

٨٥ – طوق الحمامة: ٢٦٠ – ٢٦١.

٨٦ – الصلة: ق٢/ ٣٩٩ – ٤٠١.

٨٧ – الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ٣٦٥/٦.

٨٨ – الصلة: ق٣٠٧/١.

٨٩ – جذوة المقتبس: ٢٤٠، والمعجب: ٧٨.

٩٠ – الذخيرة: ق١/م١/ ٤٣ – ٤٤، وانظر: تاريخ الأدب العربي (عصر سيادة قرطبة): ١٣٧.

٩١ – المعجب: ٨٩.

٩٢ – لم تنشأ عند الأندلسيين مدارس خاصة، بل ظل المسجد المكان المخصص للدراسة؛ انظر: تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة): ٣٨.

٩٣ – دور العلماء السياسي والاجتماعي في الأندلس في عهدي الطوائف والمرابطين: ٤١.

٩٤ – مقدمة ابن خلدون: ٤٣٧، وانظر: تاريخ الأدب العربي: ٤٩٩/٤.

٩٥ – الذخيرة: ق٣/م٢٣/١.

٩٦ – المصدر نفسه: ق٣/م١٤/١.

٩٧ – المصدر نفسه: ق١/م١٨١/١.

٩٨ – قارن: طبقات الأمم: ٦٧، وتاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة: ١٣٧ – ١٣٨.

المصادر والمراجع

ابن الأبار : محمد بن عبدالله.

– إعتاب الكتاب، تح. صالح الأشتر، مجمع اللغة العربية، ١٩٦١م.

– الحلة السيراء، تح. حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣م.

الإشبيلي : مجد بن خير.

– فهرسة ما رواه عن شيوخه، تح. فرنسشكه قدارة، ط٢، دار الأفاق العربية، بيروت، ١٩٧٩م.

ابن أبي أصيبعة : موفق الدين.

– عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.

بدر : أحمد.

– تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري، عصر الخلافة، مطابع ألف باء، دمشق، ١٩٧٤.

بروكلمان : كارل.

– تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٤.

ابن بسام : علي بن بسام.

– الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح. إحسان عباس، ط٢، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩م.

ابن بشكوال : خلف.

– الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦م.

جمال الدين : محسن.

– أدباء بغداديون في الأندلس، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٣م.

– صاعد الأندلسي وأثره في الحياة الأدبية الأندلسية، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع٦، مطبعة العاني، ١٩٦٣م.

ابن حزم : محمد.

– جمهرة أنساب العرب، تح. محمد عبد السلام هارون، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.

– طوق الحمامة، ضمن رسائل ابن حزم، تح. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ – ١٩٨١م.

حسين : غانم حازم.

– دور العلماء السياسي والاجتماعي في الأندلس في عهدي الطوائف والمرابطين، رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة الموصل، كلية الآداب، الموصل، ١٩٩٥م.

الحميدي : محمد.

– جذوة المقتبس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦م.

ابن خاقان : الفتح.

– مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تح.

محمد علي شوابكة، دار عمار - مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م.

خضر : حازم عبد الله.
- ابن شهيد الأندلسي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٤م.

ابن الخطيب : لسان الدين.
- إعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تاريخ إسبانيا الإسلامية، تح. ليفي بروفنسال، ط٢، دار الكشوف، بيروت، ١٩٥٦م.

ابن خلدون :
- المقدمة، ط٥، دار الرائد العربي، ١٩٨٢م.

الدباغ : عبد الوهاب خليل.
- الأندلس بين عامي ٢٩٩ - ٤٢٢، دراسة سياسية حضارية، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الموصل، ١٩٩٦م.

الربيعي : أحمد حاجم.
- أصول عراقية في الأدب الأندلسي، مجلة آفاق عربية، ع٢ س ١٢، بغداد، ١٩٨٧م.

السبكي : عبد الوهاب بن علي.
- طبقات الشافعية الكبرى، تح. محمد محمود الطناحي وزميله، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤م.

سعيد : علي بن موسى.
المغرب في حلى المغرب، تح. شوقي ضيف، ط٣، دار المعارف، ١٩٧٨م.

صاعد : صاعد بن أحمد.
- طبقات الأطباء، تح. لويس شيخو، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢م.

الضبي : أحمد بن يحيى.
- بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تح. إبراهيم الأبياري، دار الكتب المصرية اللبنانية، بيروت، ١٩٨٩م.

الطاهري : أحمد.
- ثورة العامة في قرطبة أواخر عصر الخلافة، مجلة البحث العلمي، ع ٣٦، س ١٩٨٦م، جامعة محمد الخامس - الرباط.

ابن عذاري : أحمد بن محمد.
- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٧م.

عياض : عياض بن موسى.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح. أحمد بكر محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.

فروخ : عمر.
- تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١.

القفطي : علي بن يوسف.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.

القلقشندي :
- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

الكنعاني : نعمان ماهر.
- شعراء الواحدة، ط٢، مكتبة النقاء، بغداد، ١٩٥٨م.

المراكشي : عبد الواحد.
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح. محمد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٦٣م.

المراكشي : محمد بن محمد.
- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.

مطلوب : ناطق صالح.
- كتاب الصلة، دراسته ومنهجيته وقيمته العلمية، مجلة المؤرخ العربي، ع ٢٩ س ١٥، الرباط، ١٩٨٩م.

المقري : أحمد بن محمد.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح. يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦م.

مكي : محمود علي.
- المقتبس من أنباء أهل الأندلس لابن حيّان، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٧١م.

أثر الفتنة في الحركة العلمية في قرطبة

الأهمية الاستراتيجية للخليج العربي

في التراث الجغرافي للعلماء المسلمين

الدكتور / عبدالعليم عبدالرحمن خضر
القاهرة

يقع الخليج العربي في منطقة حساسة من العالم، جعلته منذ فجر التاريخ موضع اهتمام الدول الكبرى والصغرى على حد سواء. والحقيقة أن الخلفية الجغرافية للخليج العربي قد أكسبته أهمية استراتيجية خاصة، وثقلاً حضاريًا مميّزًا؛ فالخليج العربي نافذة، تطل المناطق الساحلية والمناطق الداخلية من ورائها على العالم الخارجي، وهو شريان التجارة ومنفذ الجنود والصيادين إلى كل أجزاء العالم القديم(١).

يذكر المسعودي عن أهمية الموقع الاستراتيجي للخليج العربي(٢) أنه يتصل ببحر عمان، وبحر الهند، وبحر الصين، والقلزم، والزنج، والسند، وأن أهله الذين كانوا يسكنون سواحله وجزره على اتصال مستمر بالأمم الأخرى عن طريق البحار المذكورة، وفي ذلك يقول المسعودي: «ومن في جزائره.. ومن قد أحاط به من الأمم الكثيرة، التي لا يعلم وصفهم ولا عددهم إلا من خلقهم سبحانه وتعالى، ولكل قطعة من اسم يفردها من غيرها، والماء واحد متصل غير منفصل، وفي هذا البحر مغاصات الدر والياقوت والماس والسنباذج(٣)، وفيه معادن: ذهب وفضة ونحاس بأرض عمان، وفيه أنواع الطيب والأفاوية والعنبر والساج والخشب المعروف بالرداسجي والقنا والخيزران»(٤).

ولقد لعب الخليج العربي، بفضل ميزة الموقع الجغرافي في عمق العالم المعمور، دورًا خطيرًا في تاريخ التجارة العالمية، فمنذ أن قامت الحضارات القديمة على شواطئه أو على مقربة منه، كحضارات ما بين الرافدين والحضارة الفارسية، كان له دور بارز بصفته طريقًا بحريًا يربط تلك الحضارات بحضارات الشرق في الهند والصين وبحضارات الغرب في روما وقرطاجنة(٥).

ويقول ياقوت الحموي: «إن السفن كانت تخرج من (خارك)[٦] ــ من أعمال البحرين ــ قاصدة (عمان)، فإذا طابت لها الريح وصلت إليها في يوم وليلة، حيث تتخذها محطة للانطلاق بعد ذلك في بحر العرب، إما نحو القلزم، وإما نحو المحيط الهندي»[٧].

وكان الخليج العربي مدرسة بحرية عالمية، نبغ فيها العمانيون والبحرينيون وغيرهم من أبناء الخليج في الملاحة البحرية، ووصلت سفنهم إلى شرق إفريقية، وجنوب آسيا، وجزر الهند الشرقية. واستعار العرب من الفرس المصطلحات الملاحية مثل: (ناخذا أو ناخوذة) وتعني سيد السفينة، و(استيام) وجمعها (أساتمة)، وتعني قائد السفينة. وقد ذكر المقدسي: أنه صحح بعض المعلومات البحرية التي كانت سائدة قبله، نتيجة سفره إلى سواحل جزيرة العرب، كما يذكر المسعودي: أن ربابنة سيراف وعمان كانوا على دراية جيدة بالعلوم البحرية عن المحيط الهندي[٨].

وكانت الدول المحيطة بالخليج في الساحل الغربي منه تمثل ثقلاً سكانيًا يزيد من أهميته الاستراتيجية، وسكانها في غالبيتهم كانوا، منذ أقدم العصور، يعيشون على السواحل وفي الجزر المتناثرة فيه؛ لأن موارد الأرض كانت شحيحة أو محدودة، ومن ثم كان على هؤلاء السكان أن يعتمدوا في حياتهم على البحر، فمنه كانوا يستمدون الأسماك واللآلئ، وفيه كانوا يمارسون التجارة المشروعة.

ويمكن القول: إنه لا يوجد بحر داخلي في العالم له الأهمية العظيمة نفسها التي يتمتع بها الخليج العربي، سواء أكانت للجغرافيين، أم الجيولوجيين، أم المؤرخين، أم رجال السياسة؛ فالخليج العربي له في تاريخ البشرية سجل قديم، يرجع إلى فجر التاريخ، وبفضل قيام حضارات عريقة في القدم على شواطئه، أو على مقربة منه، تمتع بدور تاريخي بارز بصفته منفذًا بحريًا يربط تلك الحضارات بحضارات الشرق الأقصى القديمة في الهند والصين[٩].

ويضع ابن حوقل[١٠] صورة دقيقة لأهمية الخليج العربي بصفته منفذًا بحريًا يربط الحضارات القديمة بعضها ببعض، فيقول: «والذي يجب أن يذكر بعد ديار العرب بحر فارس»[١١]؛ لأنه يشتمل على أكثر حدودها، وتتصل ديار العرب به وبكثير من بلدان الإسلام، وتعتوره. ثم أذكر جوامع مما يشتمل عليه هذا البحر، وأبتدئ بالقلزم وساحله مما يلي الشرق؛ فإنه ينتهي إلى أيلة، ثم يطوف بحدود ديار العرب التي ذكرتها، وأثبتها قبل هذا، من هنا إلى عبادان[١٢]، ثم يقطع عرض الدجلة، وينتهي على الساحل إلى مهروبان، ثم جنابة[١٣]، ثم يمر على سيف فارس إلى سيراف، ثم يمتد إلى سواحل هرمز[١٤] من دراء كرمان إلى الديبل، وسواحل الملتان[١٥]، وهو ساحل السند، وقد انتهى حد بلدان الإسلام، ثم ينتهي إلى سواحل الهند، ماضيًا إلى سواحل التبت، فيقطعها إلى أرض الصين.

ولا ينكر أحد أنّ الشخصية العربية للخليج قديمة قدم الخليج نفسه.. وقد تقررت بصفة مؤكدة منذ سنة ٦٣٤ ميلادية بعد الفتح العربي الإسلامي لمدينة البصرة على شط العرب، واحتضان العرب المسلمين لضفة الخليج الشرقية أيضًا.. ولا يزال العرب في شكل أقليات حتى يومنا هذا يمثلون الوجود العربي على جميع حواف الخليج حتى على الضفة الإيرانية نفسها، من بين هرمز في أقصى الشرق والجنوب، والمحمرة في أقصى الغرب والشمال. ولا ينكر أحد أيضًا أن الفتح العربي الإسلامي للمنطقة قد أعاد الأهمية الاستراتيجية لمنطقة الخليج حين تيسر للعرب أن يندفعوا تحت لواء الإسلام في أرض العجم إلى ما وراء جبال بختاري.

وكانت القبائل العربية قبل الإسلام كثيرًا ما

يغريها الخصب والرخاء على الشواطئ الشمالية والشرقية للخليج، فتندفع إلى شنّ الغارات الخاطفة؛ لتؤكد وجودهم على كل ضفاف الخليج، ويكفي أن الفرس استعانوا بالعرب أنفسهم، المناذرة في الحيرة، للحيلولة دون وقوع ضفاف الخليج الشرقية والشمالية في أيدي العرب[16].

ومما يؤكد السيطرة العربية على منطقة الخليج قبل الإسلام انتصار العرب على الفرس في معركتين كبيرتين، أولاهما تعرف بيوم الصفقة[17]، وثانيتهما المعركة الشهيرة، معركة يوم ذي قار، التي انتصر فيها العرب على العجم نصرًا عظيمًا. ومما يذكره الطبري أن الرسول عليه الصلاة والسلام سعد بهذا النصر، وقال: (هذا أول يوم انتصف فيه العرب من العجم، وبي نصروا)[18].

وكان الفتح الإسلامي، كما يقول الدينوري[19]، عهدًا جديدًا للمنطقة كلها، وعلى الرغم من الوجود العربي قبل الإسلام وبعده، إلا أن التسمية العربية للخليج تسمية حديثة على الرغم من مطابقتها للواقع العربي، ولعل ذلك يرجع إلى أن العرب القدامى أنفسهم كانوا يسمونه خليج عمان، أو خليج البصرة، أو خليج البحرين.. وبالفعل كانت عمان والبصرة والبحرين تسيطر على مياهه وسواحله في أزمان متعاقبة.

ويؤكد ابن حوقل أن عمان كانت تسيطر على مياه الخليج عند اتصاله ببحر العرب، وأنها استفادت من الأهمية الاستراتيجية للخليج العربي، فانتعشت زراعتها وتجارتها، وازدهر العمران فيها، وفي ذلك يقول: «وعمان ناحية ذات أقاليم مستقلة بأهلها، فسيحة، كثيرة النخل والفواكه الجردمية من الموز والرمان والنبق ونحو ذلك، وقصبتها صحار، وهي على البحر، وبها من البحارة والتجار ما لا يحصى كثرة، وهي أعمر مدينة بعمان، وأكثرها مالاً، ولا يكاد يعرف على شط بحر فارس بجميع مدن الإسلام مدينة أكثر عمارة ومالاً من صحار، ولها مدن كثيرة، ويقال إن حدود أعمالها ثلاثمائة فرسخ»[20].

ويؤكد إسماعيل علي في (النخبة الأزهرية) سيطرة العمانيين على المدخل الاستراتيجي للخليج العربي، ويقول: «وبوغاز هرمز بين بلاد العرب، ويوصل خليج العجم ببحر عمان»[21].

كما يؤكد ابن حوقل أهمية البصرة لوقوعها على الخليج العربي، وأنها من أعظم مدن العراق التي استحدثها المسلمون بعد الفتح العربي، ويقول في ذلك: «فإن البصرة مدينة عظيمة، ولم تكن في أيام العجم، وإنما اختطها المسلمون أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومصّرها عتبة بن غزوان، فهي خطط وقبائل كلها».. ويشرح أهميتها البحرية على رأس الخليج، فيقول: «وذكر بعض المؤلفين من أصحاب الأخبار أن أنهار البصرة عدة، أيام بلال بن أبي بردة، فزادت على مائة ألف نهر وعشرين ألف نهر، وتجري في أكثرها الزوارق».

ويقول ابن خلدون عن الأهمية الاستراتيجية لجزر البحرين في كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر)[23]: «وهذا الإقليم بين البصرة وعمان، شرقيها بحر فارس، وغربها متصل باليمامة، وشماليها البصرة، وجنوبها بعمان، كثيرة المياه ببطونها على القامة والقامتين، كثيرة البقل والفواكه، مفرطة الحر، منهالة الكثبان، يغلب الرمل عليهم في منازلهم»[24].

وعن عروبة الخليج من فجر التاريخ بما فيه من الجزر يقول ابن خلدون: «وهي من الإقليم الثاني، وبعضها في الثالث، كانت في الجاهلية لعبد القيس، وبكر بن وائل من ربيعة»[25].

وظل الخليج – طوال الحقب التاريخية – بحيرة ثقافية، جمعت بين السكان الذين يقيمون على شواطئه، ونما التبادل التجاري بين مراكز الاستقرار التي قدمت على تلك الشواطئ.

ومن أهم الموارد الاقتصادية، التي أعطت الخليج أهمية استراتيجية، اللؤلؤ خاصة.. وقد ورد في كتب التراث الجغرافي ما يثبت أهمية الخليج العربي في استخراج اللؤلؤ وتصنيعه وتصديره إلى أنحاء العالم المعمور.

والغوص على اللؤلؤ في الخليج العربي صناعة قديمة في هذه المنطقة، وقد ورد وصف هذه الصناعة على لسان عدد من شعراء الجاهلية وصدر الإسلام منهم المسيب بن علس الذي توفي قبل الهجرة بزمان، والأعشى، ميمون بن قيس المتوفى سنة سبع من الهجرة(٢٦). والمخبل السعدي، ربيع بن مالك، وقد توفي في خلافة عمر بن الخطاب، أو عثمان بن عفان.

أما المسيب بن علس فقد شبه صاحبته بجمانة البحري، وقصد بها الدرة التي أخرجها الغواص من لجة البحر، وحكى قصة ذلك الغواص منذ أن رحل في طلب الدرة.. وفي ذلك يقول الأعشى(٢٧) إن ذلك الغواص طاوعه ضميره لتحدي البحر - يقصد الخليج العربي -، أو هلك دون تلك الدرة البعيدة المنال في ذلك البحر المتلاطم الموج. وذكر المخبل السعدي أن العرب كانوا يسيطرون على صناعة استخراج اللؤلؤ في منطقة السيدان، فقال:

وأرى لها دارًا بأغدرة السد

يدان لم يدرس لها رسم(٢٨)

قال البكري: أغدرة السيدان موضع من أرض بني سعد، وهم من بني تميم(٢٩). وقال ياقوت: «إنه موضع دراء كاقامة بين البصرة والبحرين».

أما لغدة الأصفهاني فقد ذكر أنه في منطقة الدو الدبدبة، حين تجوزه وأنت تريد البصرة، وقال: «وببطن السيدان مياه عدة، على كل ماء قباب مبنية، والمياه التي ببطن السيدان تسمى الجرور والجراير؛ لبعد قعرها»(٣٠).

ويؤكد الاصطخري في كتابه (مسالك الممالك) الأهمية الاستراتيجية للخليج العربي في مجال استخراج اللؤلؤ، فيقول: «وبحذاء جنابة مكان يعرف بـخارك، وبه اللؤلؤ، يخرج منه الشيء اليسير، إلا أن النادر، إذا وقع من هذا المعدن، فاق في القيمة غيره، ويقال: إن الدرة اليتيمة تقع من هذا المعدن، وبعمان وسرنديب في هذا البحر معدن اللؤلؤ»(٣١).

وقد وضع البكري توزيعًا جغرافيًّا لمناطق صيد اللؤلؤ في الخليج العربي، وذكر أنه مصدر مهم من مصادر الثروة في الخليج وجنوب الجزيرة، وقد اهتم بمواطن استخراجه خاصة، فقال: إنه كان يستخرج من سواحل مسندم والشارجة والبحرين قرب جبل أسود في البحر، اسمه (الحازم)، وكذلك يوجد بناحية (الشحر) في جنوب الجزيرة. وذكر القطامي في شعره أن السفن العربية كانت تنتشر في صفحة ماء الخليج المتراكب الموج، ووصف طريقة الغوص التي كانت متبعة في ذلك الحين(٣٢).

وعلى الرغم من أن أبا ذؤيب الهذلي - ينسب إلى قبيلة هذيل، التي كانت منازلها ممتدة من شرقي نجد إلى سراة هذيل غربًا، وهي متصلة بجبل غزوان بالطائف - وهو بذلك ليس منطقة البحرين - إلا أنه شرح أهمية استخراج اللؤلؤ من الخليج العربي، مما يدل على أن مهنة الغوص كانت لها شهرتها الكبيرة حتى لدى أهل المناطق البعيدة عن البحر(٣٣).

ومما يؤكد الأهمية الاقتصادية للمنطقة، وبالتالي الأهمية الاستراتيجية للخليج العربي، أن الغوص على اللؤلؤ كان من الموارد المهمة لخراج الدولة في عصر الرشيد(٣٤)، وكان من الأعمال التي ينص عليها عند تعيين الولاة في منطقة الخليج العربي، وقد ذكر الخطيب البغدادي أن هارون الرشيد ولّى أحد كبار قادته وهو (المعلى) على البصرة وفارس والأهواز واليمامة والبحرين و(الغوص)، وهذه الأعمال جمعت كذلك لمحمد بن سليمان بن علي بن عبدالله بن العباس ابن عبدالمطلب، وجمعت لعمارة بن حمزة(٣٥).

وقد تطرق كثير من الجغرافيين المسلمين إلى الأهمية الاستراتيجية للخليج العربي من خلال الأهمية الاقتصادية للؤلؤ، منهم الإدريسي، وأبو بكر الزهري(٣٦)، وابن الأثير الجزري صاحب كتاب

الأهمية الإستراتيجية للخليج العربي في التراث الجغرافي للعلماء المسلمين

(تحفة العجائب)[٣٧]، الذي نقل معظم مادة الإدريسي المتعلقة بالمغاصات، كما وصف كيفية تكون اللؤلؤ، والدمشقي المعروف بشيخ الربوة[٣٨].

وذكر ناصر خسرو -في أثناء كلامه عن البحرين -أن لسلاطين الحسا نصف ما يستخرجه الغواصون منه[٣٩]. وكان صاحب جزيرة قيس يأخذ أتاوة معلومة يدفعها تجار اللؤلؤ، وهي تجمع باسمه في أثناء البيع وترسل إليه. أما صاحب أوال فهو يحتفظ باللآلئ النادرة؛ ليرسلها إلى الخليفة، وتباع جميع اللآلئ هناك بمعرفة الوالي في يوم يجتمع فيه التجار لذلك الأمر[٤٠].

وإضافة إلى كل ما تقدم، فإننا نعدّ منطقة الخليج العربي أقصى عمق استراتيجي بري للقبائل العربية نحو الشرق؛ فإنه في الوقت نفسه يحتل مركزًا وسطًا بين بلاد العالم الإسلامي من رأس (لويس) في السنغال غربًا إلى خط طول ١٤٠ شرقًا في إيريان الغربية[٤١].

ومن هنا يمكن القول ـــ دون أدنى تعصب ـــ: إن منطقة الخليج العربي تمثل قلب العالم الإسلامي النابض، وأن الخليج بحيرة عربية وبحيرة إسلامية معًا(٤٢). ●

●●●

الحواشي

(١) حوض الخليج العربي: ٣٤٤/١.

(٢) هو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي بن عبدالله الشهير بالمسعودي، ولد في بغداد سنة (٣٤٥هـ = ٩٥٦م) وقال نفيس أحمد: إنه توفي سنة ٣٤٥هـ، في كتابه (جهود المسلمين في الجغرافيا: ٥٥). أما شاكر خصباك فيقول: إنه توفي سنة ٣٤٦هـ. ومن أهم مؤلفات المسعودي: (مروج الذهب ومعادن الجوهر)، (التنبيه والإشراف)، (أخبار الزمان). يمكن الرجوع في ذلك إلى: تاريخ الأدب العربي الجغرافي: ١٧٧.

(٣) السنباذج: حجر مسن، معرب سنباذة بالفارسية.

(٤) مروج الذهب ومعادن الجوهر: ٤٧/١.

(٥) حوض الخليج العربي: ٣٤٦/١.

(٦) وفي جزيرة تقع بالقرب من الساحل الفارسي، صورة الأرض: ٥٢

(٧) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالملك الحموي، ولد في بلاد الروم سنة (٥٧٥هـ = ١١٧٩م)، من أهم مؤلفاته: (معجم البلدان).

(٨) التراث الجغرافي الإسلامي: ٢٥٧.

(٩) حوض الخليج العربي: ١٤/١.

(١٠) ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن العلي الموصلي المشهور بابن حوقل، توفي سنة (٣٦٧هـ = ٩٧٧م)، ولم يذكر وفاته سوى أحمد سوسة في كتاب الشريف الإدريسي: ١٧٥، ومن أهم مؤلفاته: (صورة الأرض).

(١١) لعل التصاق التسمية الفارسية وشيوعها لدى الأوساط الغربية يرجعان إلى ما توارثوه عن الإغريق، الذين لم يتمكنوا من تعرف الشاطئ الفارسي من الخليج العربي، وذلك كل ما استطاع أن يكتشفه الأميرال (نيارخوسي) قائد الأسطول المقدوني في حملة الإسكندر الأكبر على الشرق الآسيوي في أثناء عودته من الهند في عام ٣٢٥ق.م، حضارة مصر والشرق القديم: ٤٦١.

(١٢) يذكر أبو الفداء عن ابن سعيد: أنها تقع على الخليج العربي قرب مصب دجلة، وقال غيره: إنها على مصب دجلة في الخليج العربي من الجانب الشرقي، وأنها تبعد عن البصرة حوالي مرحلة ونصف، (والمرحلة المسافة التي يقطعها المسافر في يوم واحد، وتقدر بحوالي ٣٥ ك.م).

(١٣) ذكر الشريف الإدريسي أنها تقع على الخليج، وتبعد عن شيراز اثني عشر فرسخًا (الفرسخ = ١٢ ألف ذراع = ٣ أميال).

(١٤) مدينة بالبحر على بر فارس، جغرافية شبه الجزيرة العربية: ٣٩٣.

(١٥) وفي التقويم (مولقان)، ويقال أيضا: (ملتان). وهي مدينة من نواحي الهند قرب (غزنة)، (ينظر معجم البلدان: ١٨٩/٥، ٢٢٧).

(١٦) الأخبار الطوال: ٥٤، تاريخ الرسل والملوك: ٣٧/٢.

(١٧) يسمى يوم الصفقة؛ لأن كسرى صفق الباب على تميم في حصن المستقر، ويسمى يوم المشقر نسبة إلى حصن كبير بالبحرين بناه يسبك بن ماهبوذ. ينظر الكامل: ٦٢١/١ولسان العرب المحيط: ٤٥٣/٢٠، والفتح العربي للعراق وفارس: ٤١.

(١٨) ينظر تاريخ الرسل والملوك: ١٤٦/٢ وفي بعض المراجع: (ونصرت عليهم بي). ينظر مروج الذهب: ٣٠٧/١. يقول المسعودي: «كانت وقعة ذي قار لتمام أربعين سنة من مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بمكة بعد أن بعث، وقبل أن يهاجر. وفي رواية أخرى أنها كانت بعد وقعة بدر بأشهر، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة».

(١٩) الأخبار الطوال: ٦٨، ٦٩، ١٠٦ وبلدان الخلافة الشرقية: ١٤.

(٢٠) صورة الأرض: ٤٤.

(٢١) النخبة الأزهرية: ٤٥٩، ٤٦٠.

(٢٢) صورة الأرض: ٣٨.

(٢٣) ابن خلدون: أبو زيد ولي الدين عبدالرحمن بن محمد بن الحسن المعروف بابن خلدون الإشبيلي الحضرمي. ولد في تونس سنة (٧٣٢= ١٣٣٢م)، وتوفي بالقاهرة سنة (٨٠٩هـ = ١٤٠٦م)، من أهم مؤلفاته: مقدمة ابن خلدون، في مسقط العمران من الأرض، الإشارة إلى ما فيه من البحار والأنهار والأقاليم. وهناك مقدمتان أخريان له.

(٢٤) العبر وديوان المبتدأ والخبر: ٣/٤٩٩، ٤/١٩٧.

(٢٥) المرجع نفسه: ٤/.١٩٧ وفي هذه الصفحة يذكر ابن خلدون أن العرب سيطروا على الخليج فيما قبل الإسلام، ومنهم ساوي التميمي.

(٢٦) الكامل في الأدب واللغة: ٤٢٠، الشعر والشعراء: ١٢٦، خزانة الأدب: ١/٥٤٥.

(٢٧) ديوان الأعشى الكبير: ٣٦٧.

(٢٨) ديوان المفضليات بشرح الأنباري: ٢٠٨

(٢٩) معجم ما استعجم: ٣/٧٧١ وفي شرح المفضليات: ٢٠٨ (السيدان وراء كاظمة).

(٣٠) الغوص على اللؤلؤ: ١١: (وهي الموضع المعروف حاليًا باسم (السادة) في جنوب غرب قرية الجهراء الحالية).

(٣١) الاصطخري، أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد الفارسي، المعروف بالكرخي، ولد سنة ٣٤٦هـ. من أهم مؤلفاته: (الأقاليم)، (مسالك الممالك).

(٣٢) انظر ديوان القطامي. وهو عمير بن شميم، وينسب إلى بني تغلب. قدم في خلافة الوليد بن عبدالملك دمشق. وقد نشر ديوان القطامي مرتين، الأولى في ليدن سنة ١٩٠٢م بعناية المستشرق J.Barth، مع شرح الديوان. والثاني بدون شرح، ونشر في بيروت سنة ١٩٦٤م، بتحقيق إبراهيم السامرائي، وأحمد مطلوب.

(٣٣) ينظر شرح أشعار الهذلين: ١/١٣٣.

(٣٤) تاريخ الأدب الجغرافي العربي: ١/١٣٢.

(٣٥) تاريخ بغداد: ١/٩٦.

(٣٦) كتاب الجغرافية: ١٦.

(٣٧) تحفة العجائب، مخطوط: ١٣٠.

(٣٨) شيخ الربوة، أبو عبدالله ابن محمد بن أبي طالب الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر: ٧٧.

(٣٩) سفرنامة: ١٤٤.

(٤٠) نزهة المشتاق: ١٤٨.

(٤١) حوض الخليج العربي: ١/١٨

(٤٢) يمكن الرجوع في ذلك إلى
Around the coasts of Arabia,P.4.
وكذلك الخليج العربي: ١٩

المصادر والمراجع

الأعشى: ميمون بن قيس.

ديوان الأعشى، شرح محمد حسين، مصر، ١٩٥٠م.

الجزري: ابن الأثير.

- تحفة العجائب، مخطوط، المتحف البريطاني، رقم: ٢٣٣٨٤

الحموي: ياقوت.

- معجم البلدان.

ابن حوقل: محمد بن العلي الموصلي.

- صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت.

ابن خلدون.

- العبر وديوان المبتدأ والخبر، طبعة بيروت، ١٩٤١م.

الزهري: محمد بن أبي بكر.

- كتاب الجغرافية، تح. محمد حاج صادق، بيروت.

شيخ الربوة.

- نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ليبزج، ١٩٢٣م.

علي: إسماعيل.

- النخبة الأزهرية، طبعة مصر، ١٣٢٣هـ.

الغنيم: عبدالله يوسف.

- الغوص على اللؤلؤ، دار ذات السلاسل، الكويت.

كحالة: عمر رضا.

- جغرافية شبه الجزيرة العربية، النهضة الحديثة.

كراتشكوفسكي:

- تاريخ الأدب العربي الجغرافي، ترجمة صلاح الدين هاشم، القاهرة، ١٩٦٣.

متولي: محمد.

- حوض الخليج العربي، ج ١، الأنجلو المصرية.

محمدين: محمد محمود.

- التراث الجغرافي الإسلامي، مطبعة شريف، ١٤٠١هـ.

المسعودي:

- مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة مصر.

Rihai,A.,Around
the Coasts of Arabia, London, 1930.

أهمية وثائق القضاء وسجلاته في كتابة التاريخ الحديث «الوثائق التونسية أنموذجًا»

الدكتور/ الشريف بنبلغيث
قسم التاريخ - كلية الآداب والعلوم الإنسانية
صفاقس - تونس

يصاحب الباحثَ في التاريخ دائمًا هاجسُ البحث عن المصادر، وتعرّف المصدر الأقرب إلى عمله، وأين يجده؟ وماذا يستفيد منه؟ وكيف يحصل عليه؟ إذ لا يستطيع الباحث أن يكتب تاريخًا إلا إذا توافرت له المصادر في موضوع بحثه واهتمامه. وإذا كان مؤرخ العصور الحديثة يعدّ محظوظًا نسبيًا لتوافر المصادر الأصلية في كثير من المجالات ، فإنه لايزال يواجه الكثير من الصعاب في سبيل العثور على المصدر، ثم صعوبة اختيار ما يناسب عمله في حال وجوده. وذلك بسبب تنوّع المصادر من ناحية، وتشتتها خلال العصر الحديث من ناحية أخرى ، فماذا يعني المصدر؟ وأيّ المصادر أكثر أهمية ودقّة للمؤرّخ؟ .

١ - أهمية المصدر ونوعه:

يمكن أن نقول باختصار شديد: إن عبارة المصدر تعني كل ما يتوافر من وثائق أصلية للمدة الزمنية موضوع البحث، سواء كان أثرًا صامتًا أو مدونًا، مطبوعًا، أو مخطوطًا، شريطة أن يكون محقق الأصالة حتى يستطيع الباحث أن يوثق ما يكتبه من تلك الأصول(١).

ومن الطبيعي أن تختلف المصادر في الأهمية من حيث الدقة والتنوع والشمول، لذلك تزداد مهمة المؤرخ صعوبة في عملية الاختيار. فلا بد له من التساؤل عن الوثائق التي تساعده على تفسير أوضح لتطور المجتمع، وعن المصدر الأكثر دقة وعمقًا حتى تكون كتابته أقرب إلى الحقيقة المنشودة. ونظرًا لتعدد المصادر وتنوعها في العصر الحديث سنتناول هنا

نوعًا واحدًا منها يعود إلى جهة رسمية، يكمن في وثائق القضاء وسجلاته بصفتها مصدرًا مهمًّا لكتابة التاريخ؛ لاعتقادنا أنها توفر للباحث مصدرًا ثريًّا في التاريخ الحضاري، وتقدم وصفًا كاملاً للمجتمع في أثناء ممارسته لحياته اليومية العقائدية والاقتصادية والسياسية(٢).

وقد اهتم عدد من المؤرخين الأوربيين والعرب بهذا النوع من المصادر منذ مدة، ونبّهوا إلى أهميته، غير أنه لم ينل حظه من الاهتمام في تونس، ولم يقع التوجه إليه والاستفادة منه في الكتابة التاريخية إلا بشكل متواضع جدًّا. ففيم تتمثل هذه الوثائق؟ وما أهميتها في كتابة تاريخ تونس الحديث؟ .

٢ - الوثائق القضائية:

نعني بالوثائق القضائية الوثائق الصادرة عن جهات القضاء المختلفة، سواء من طرف القضاة، أو المفتين، أو العدول، أو بين هذه الأطراف والدولة. وتمثل مصدرًا واسعًا ومهمًّا، ويعود ذلك في رأينا إلى عوامل عدّة :

أ - اهتمام هذه الوثائق بالإنسان مباشرة، وبعلاقته بالآخرين، وبشؤونه الحياتية الخاصة والعامة من الولادة، ومرورًا بتربيته، وعمله، ونشاطاته، وزواجه، إلى ما بعد الممات، إذا ما تطلب الأمر ذلك. وذلك بحكم وظيفة القاضي وصلته الدائمة بالإنسان في المجالات المختلفة؛ لأن جميع خيوط المجتمع المدني مرتبطة به.

ب - دقة المعلومات الواردة في تلك الوثائق لصدورها عن جهة رسمية موثوق بها، هي العدالة؛ إذ يفترض أن كل ما يصدر عنها ليس محل شك، وله طابع الإلزام والتنفيذ، ونسبة الوثائق إلى هذه الجهة توفر على الباحث مهمة التحقيق في أصالتها، وتقلل من الشك في صحة ما جاء فيها.

جـ - الشمول: تشمل هذه الوثائق كل الناس مهما كانت طبقاتهم وألوانهم ومستوياتهم المعيشية من العبد إلى السيد، ومن الفقير إلى الغني، ومن الجاهل إلى العالم، ومن الرئيس إلى المرؤوس، وتشمل مظاهر الحياة المختلفة: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية.

د - تنوع المعلومات الواردة في تلك الوثائق: وذلك بحكم تناولها لجوانب حياة الإنسان؛ إذ يجد فيها المؤرخ كل ما يتعلق بالقضايا العائلية: عقود الزواج، والمهور، والطلاق، والنفقة، والتركات، والعلاقات العائلية، ونوع العمل، ووسائل العيش، والسكن، وعدد الأبناء، والزوجات، وجهة الانتماء(٣).

فهذه الأسباب تجعلنا نؤكد على أهمية هذه المصادر ودورها في كتابة التاريخ الحقيقي؛ إذ تسمح للمؤرخ أن يدخل إلى أعماق المجتمع؛ ليرى خلاياه الاجتماعية المختلفة. وبالتالي يكون أكثر فهمًا لحياة أفراده الخاصة والعامة على حقيقتها. فما هذه الجهات القضائية؟ وما مدى صلتها بالحياة الاجتماعية؟.

٣ - تعدد جهات القضاء:

نعني بجهات القضاء المحاكم التي يصدر عنها الحكم القضائي، أو تهتم بما يخص القضاء من فروع مختلفة، سواء فروع المحاكم، أو الجهات المتممة لها؛ كالعدول والمفتين. وكان جهاز القضاء خلال القرون الحديثة موحدًا في تونس، إلا ما كان في نطاق المذهبين: الحنفي والمالكي. لكن هذا لم يكن يشكل تشتتًا كبيرًا بحكم أن التونسيين على قضاء المذهب المالكي، أما قضاء المذهب الحنفي فكان محدودًا جدًّا. إلا أنه ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر تعددت جهات القضاء وتنوعت إلى فروع واختصاصات عديدة: شرعي، وعسكري، وعدلي، وتجاري. وذلك بعد تسرب القوانين الأوربية الحديثة لأقاليم الإمبراطورية العثمانية. وكانت تونس من

أولى الأقاليم التي طبقت فيها القوانين الحديثة. ومن هنا وجب أن نشير إلى ما أصبح عليه القضاء من تنوع وتشتت على مستوى المحاكم، وبالتالي ما يمكن أن ينتج عنه من وثائق بالنسبة للمؤرخ. وقد أصبحت الجهات القضائية - مدة من الزمن - متفرعة إلى الفروع الآتية:

أ - المحاكم الشرعية: كانت هذه المحاكم حتى بداية النصف الثاني من القرن ١٩ الجهة الوحيدة التي تصدر عنها الأحكام على اختلاف أنواعها: دينية، ودنيوية، ممثلة في المجلس الشرعي بالحاضرة، وينوبها قضاة ومفتون في بقية المدن والقرى، واستمرت تؤدي دورها بعد تطبيق قانون عهد الأمان، لكن في حدود أضيق، حيث اختصت في شؤون العبادات والمعاملات الدينية البحتة، وعادت لها اختصاصاتها كاملة بعد إنهاء العمل بالدستور. وتتوزع وثائق هذه المحاكم في الأماكن الرسمية للمحفوظات، وبشكل أوسع عند الأسر والأفراد والمؤسسات الدينية، كالزوايا والمساجد وغيرها.

ب - المحاكم العدلية: وجدت هذه المحاكم بعد صدور قانون عهد الأمان سنة ١٨٦٠م حيث عملت مدة ثلاث سنوات، وسميت: **مجالس الجنايات والأحكام العرفية**، وتركزت حينذاك في عشر مدن غير الحاضرة. وتقوم أحكامها على القوانين الحديثة المرتبة على عهد الأمان(٤). على الرغم من قصر مدة عملها إلا أنها تركت رصيداً كبيراً من الوثائق يعكس - بشكل خاص - المشكلات المستجدة والقوانين الوضعية المحدثة.

جـ - المحكمة العسكرية: برزت هذه المحكمة في تونس مع بداية تطبيق دستور الأمان، حيث وضع قانون خاص بالجنود، اقتبس من القوانين العسكرية العثمانية والأوربية. وأصبحت هذه المحكمة الجهاز القضائي الخاص بالحياة العسكرية داخل التكنات والوحدات العسكرية، وتعكس وثائقها نمطًا جديدًا من المشكلات والأحكام التي لم تكن معروفة من قبلُ، كالهروب بالسلاح، أو استعماله في غير موضعه، أو عدم طاعة الضباط، أو التمرد على الدولة(٥).

لكن هذا التنوع في المحاكم لم يدم طويلاً بعد إيقاف العمل بالدستور ١٨٦٤م، ولم يبق إلا المحكمة الشرعية، وكذلك ما سمي بالمحكمة المختلطة، التي أحدثت في عهد الوزير الأكبر خير الدين، واستمر الأمر كذلك بعد فرض الحماية إلى سنة ١٨٩٦م حيث أسست محاكم عدلية تونسية زيادة على المحاكم الشرعية.

د - المحاكم القنصلية: تكونت هذه المحاكم في الولايات العثمانية منذ أوائل القرون الحديثة، طبقًا لاتفاقات خاصة بين الدول الأوربية والدولة العثمانية وأقاليمها، يتم فيها محاكمة الأوربيين فيما بينهم، ومحاكمة التونسي والأوربي. وقد حاول قانون عهد الأمان التخلص من هذه المحاكم، لكن الأوربيين رفضوا الإذعان والدخول تحت حكم المحاكم التونسية، واحتدم النزاع بين الدولة والقناصل مدة تطبيق القانون(٦).

ولا شك أن سجلات هذه المحاكم تبرز عدة نواحٍ مهمة لها صلة بتاريخ تونس وعلاقاتها السياسيةً والاقتصادية مع الأوربيين، لكن وثائقها نقلت إلى عواصم بلدانها.

٤ - أنواع الوثائق:

تبعًا لتعدد المحاكم وجهات القضاء في الزمن الحديث ازدادت الوثائق تنوعًا هي الأخرى حسب الموضوعات التي اهتمت بها هذه الجهة أو تلك.. ويمكن أن نجملها في العناوين الآتية:

القوانين .

المراسلات .

الدفاتر .

الفتاوى .

الكتب القضائية .

القوانين:

وهي على نوعين:

النوع الأول: القوانين الشرعية المستمدة من الفقه الإسلامي، التي تطبق في العبادات والمعاملات من طرف قضاة الشرع، وتتم مقاضاة المسلمين على أساسها. وهي قوانين واسعة جدًّا، وتوجد في كتب الفقه وكتب القضاء، وتوسع فيها المجتهدون من القضاة على مر العصور. وتمثل رصيدًا ثريًّا للمؤرخ على الرغم مما يبدو عليها من جفاف بحكم الاختصاص .

النوع الثاني: القوانين المحدثة، التي دخلت العالم الإسلامي مع توسع المعاملات التجارية والسياسية مع الأوربيين، وأحدثت تطورًا كبيرًا في مجال القضاء في الميدانين التجاري والعسكري خاصة ، وبلغت ذروة تطورها خلال تطبيق عهد الأمان مدة ثلاث سنوات جنبًا إلى جنب مع القوانين الشرعية. وهذه القوانين على اختلاف أنواعها تعكس حياة المجتمع التونسي في أواخر العصر الحديث، وتبرز التطور في مجال القضاء، ويجد فيها المؤرخ مادة غنية لبحوثه؛ فقد أصبحت نواة القوانين الصادرة في عهد الحماية وبعد الاستقلال إضافة إلى كونها أول قوانين وضعية حديثة دونت بتونس.

المراسلات:

نعني بها كل ما يصدر عن الدولة من الأوامر والمراسلات إلى القضاء، أو عن القضاة إلى الدولة، وتشمل أفكارًا وأوامر وقوانين وموضوعات مختلفة، وتبرز العلاقة بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية خاصة .

الدفاتر:

هذا النوع من المصادر على نوعين:

النوع الأول: دفاتر تسجيل الأحكام والقضايا المعروضة على المحاكم، وتطورت في زمن تطبيق عهد الأمان وما بعدها، وتشتمل على أنواع القضايا المعروضة، وما تم فيها، وتورد أسماء المتقاضين وقضاياهم، وأسماء الشهود، والاستدلالات في القضية، والحكم النهائي.

النوع الثاني: دفاتر العدول، وهي التي تحتوي أنواع العقود من طرف عدول الاشهاد تحت مراقبة القاضي، وهي غزيرة بالمعلومات، وتعكس جوانب الحياة الاجتماعية بدقة.

ومن الملاحظ أن هذه الدفاتر على هذا الشكل المتخصص والمراقب من القاضي لم تبرز إلاّ في زمن وزارة خير الدين ابتداءً من ١٩٧٤م حيث قنن عمل العدول، وحدّ من تصرفاتهم غير المراقبة، واشترط عليهم كل أعمالهم وعقودهم في تلك الدفاتر(٧).

الفتاوى:

تعدّ الفتاوى وكتبها مصادر ثرية بالأخبار: السياسية، والدينية، والمذهبية، والاقتصادية، والاجتماعية، بشكل مباشر.

والفتاوى تتضمن الحلول الصادرة من رجال الشرع، الذين بلغوا درجة الاجتهاد. والمفتي أساسًا مساند للقاضي ومعين له، وكلما أشكلت قضية لدى القاضي طلب رأي المفتي فيها. والمفتي يصدر فتواه للقاضي وللدولة ولكل من يطلبها. لكن الفتوى غير ملزمة مثل حكم القاضي. وتعكس الفتاوى حرص الناس على التلاؤم بين الدين وما يفعلونه في واقعهم(٨).

مؤلفات القضاء :

ما كتب في ميدان القضاء من طرف مفتين أو قضاة مارسوا غالبًا مهنة القضاء، وكتبوا ما كتبوا عن تجربة مباشرة. وهذه المؤلفات موجودة، على الرغم من قلتها في العصر الحديث بسبب قلة وجود

المجتهدين، وانتشار التقليد في التفكير الشرعي، ويمكن الاستفادة منها بصفتها مصدرًا للتاريخ.

٥ - أين توجد هذه الوثائق؟ وكيف يمكن الحصول عليها؟

لابد من الاعتراف قبل كل شيء أن وثائق القضاء في العصر الحديث مشتتة بين المؤسسات والأفراد والأسر، ولعل ما يحتفظ به الناس داخل خزائنهم الخاصة يفوق بكثير ما تحتفظ به المؤسسات الرسمية، ويعود هذا التشتت إلى عدة أسباب لعل من أهمها:

- طبيعة توزيع المحاكم والقضاة والعدول في كل البلاد ريفًا ومدنًا وقرى.
- طبيعة تعدد المحاكم من شرعية، وعسكرية، وعدلية.
- حرص الأفراد والأسر والزوايا على الاحتفاظ بوثائقهم وعدم الكشف عنها.

إلا أنه، على الرغم من هذا، يمكننا القول: إن مركز الأرشيف الوطني بالعاصمة، ودور المكتبات الوطنية، وأرشيف المحاكم في كل البلاد، فيها مخزون كبير من الوثائق القضائية، يمكن الاطلاع عليها والاستفادة منها، ولكن الصعوبة الكبيرة أمام الباحث تكمن في كيفية الحصول على الوثائق الخاصة بالعائلات والمؤسسات الدينية والعلمية المشتتة.

إن هناك عدة أمور سياسية ونفسية تلعب دورها في عدم الكشف عن الوثائق الخاصة مما يجعلها كمًّا مهملاً، لذلك على الباحث أن ينتهز الفرص المناسبة، وأن لا يكلّ من البحث عن الوثيقة، ولا ييأس من الحصول عليها.

وهناك صعوبات أخرى يمكن أن تصدّ الباحث عن مواصلة عمله، تتمثل في رداءة الخط، أو ضعف اللغة، أو وجود مصطلحات لم تعد مستعملة، أو تآكل الوثائق واهترائها. لكن هذا يمكن أن يذلل بفضل صبر الباحث والعمل الجاد.

وعلى الرغم من هذه الصعوبات إلا أن المصادر القضائية في اعتقادنا تعدّ مصدرًا رئيسًا لكتابة تاريخ تونس الحديث، وبفضلها يتمكن الباحث من دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بشكل دقيق وكامل.

الخاتمة :

ختامًا يمكن أن نقول: إن وثائق القضاء بأنواعها المختلفة وجهاتها المتعددة تعدّ مصدرًا غزيرًا لمن يريد أن يكتب تاريخ تونس الحديث، وذلك لتنوع معلوماتها واهتماماتها بشؤون حياة الإنسان مباشرة؛ فهي سجل شامل لكل أعماله وأفراحه وأتراحه، من الولادة إلى ما بعد الممات، مما يجعلها الأكثر أهمية في كتابة تاريخ حقيقي نابع من وسط المجتمع ومن خلاياه الأصلية.

ومهما كانت الصعوبات التي تعرقل سير الباحث سواء في توافر تلك الوثائق أو في كيفية الحصول عليها، فقد بات من الضروري الاهتمام بها والبحث عنها في كل مكان؛ ليكتب التاريخ من أصوله وينابيعه من داخل البيوت والزوايا، حيث ترقد السجلات الأصلية والناطقة بحقائق التاريخ. فلا تزال أكداس المخطوطات الفقهية والقضائية وآلاف العقود والأحكام أسيرة في رفوف المكتبات العامة والخاصة، تنتظر من ينفض عنها الغبار، ويدقق في محتوياتها. فهل آن الأوان للباحث أن يعرف أهمية تلك الوثائق ويتجه للكشف عنها ليكتب التاريخ منها مباشرة؟. ●

الحواشي

(١) التاريخ والمؤرخون: ٥١.

(٢) التاريخ المغربي ومشاكل المصادر، بحث منشور في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سنة ١٩٨٥م .

(٣) سجلات المحاكم الشرعية كمصدر للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي، المجلة التاريخية المغاربية، عدد: ١، ١٩٧٤م.

(٤) إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان: ٥ / ٣٩

(٥) الأرشيف الوطني بتونس، دفتر عدد ٣١٨٢ ويوجد فيه عدد من الأحكام العسكرية الصادرة عن المحكمة.

(٦) إتحاف أهل الزمان: ٦ / ٧٥.

(٧) الأرشيف الوطني بتونس، دفتر عدد ٤٠٢٢، يختص بقوانين شهود العدل من سنة ١٨٧١ إلى ١٩٠٨م وفيه تراتيب وأوامر كثيرة.

(٨) كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية، حوليات الجامعة التونسية، عدد ٣١، سنة ١٩٧٨م.

المراجع:

مؤنس: حسين.

- التاريخ والمؤرخون، دار المعارف بمصر، ١٩٨٤م .

ابن أبي الضياف.

- إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تح. رياض المرزوقي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٢م.

تطور صناعة السفن في ولاية طرابلس الغرب

الأستاذ/ محمد سعيد الطويل
جامعة السابع من أبريل
كلية الآداب - زوارة

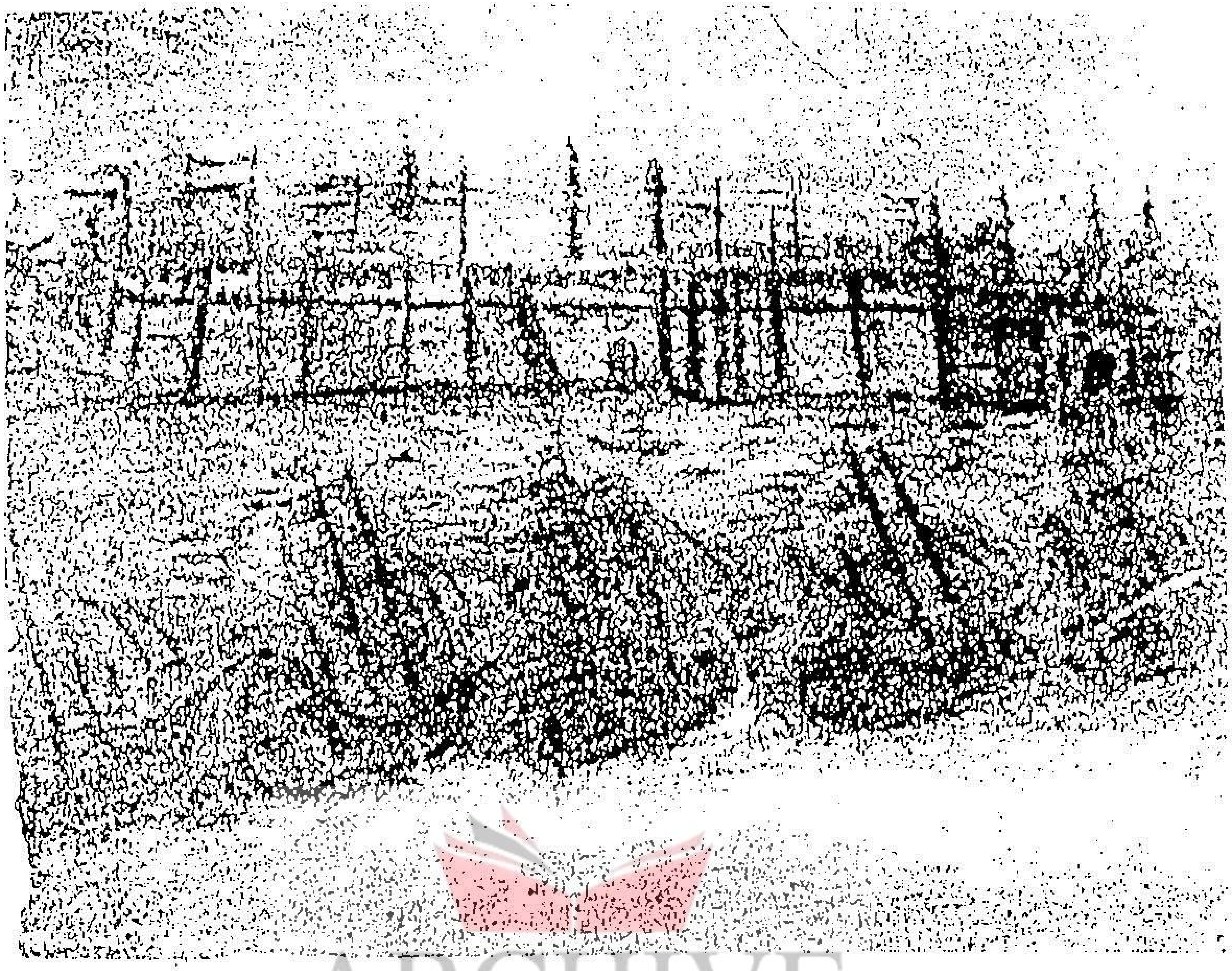
مقدمة

لقد تضافرت عدة عوامل منذ بداية العصر الحديث في بلورة فكرة الجهاد البحري لمسلمي شمال إفريقيا ؛ طرابلس وتونس والجزائر ومراكش[1]، لعل أهمها طرد المسلمين من الأندلس ومطاردة الإسبان لهم في شمال إفريقيا ، وظهور غزاة البحر الأتراك ، من أمثال عروج وخير الدين برباروسا ودرغوث باشا... إلخ ، إضافة إلى الموقع الجغرافي والإمكانات البحرية المتاحة في هذه المنطقة[2]. وقد أسهمت تلك العوامل وغيرها في بروز النشاط البحري للمغاربة واستمراره طوال العصر الحديث حتى الوفاق الأوربي ١٨١٥، عندما عقد مؤتمر ڤيينا ثم مؤتمر اكس لاشيبل ١٨١٨ [3]، الذي أوصى بوضع حدّ للنشاط البحري المغربي ، حيث تحوّل المغاربة من موقف الهجوم إلى الدفاع باحتلال فرنسا للجزائر ١٨٣٠.

ولما كانت السفن والمراكب هي العمود الفقري لحركة الجهاد البحري - إن صحّ هذا التعبير - فإننا سنتناول في هذه الصفحات ، بشيء من الإيجاز ، تطور صناعة السفن في مدينة طرابلس الغرب بوصفها إحدى منارات حركة الجهاد البحري الإسلامي ضد الأوربيين المسيحيين طوال العصر الحديث ١٥٥١ - ١٨٣٥.

صناعة السفن في طرابلس خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر

لقد كانت مدينة طرابلس تمتلك حوضًا لصناعة السفن منذ العصور الوسطى الإسلامية - وربما قبل ذلك - ولكن كانت أقل وضوحًا عمّا كانت عليه في هذه المدة المليئة بالجهاد البحري ضد الأوربيين. وعندما استولى العثمانيون على طرابلس عام ١٥٥١هـ عملوا على استعادة المكانة البحرية التاريخية لهذه المدينة، ولعله من حسن حظ هذه المدينة أن يتولى الحكم فيها رجلٌ يحترف العمل البحري ويقدّر أهميته، وله تاريخٌ حافل بالأعمال الجليلة في هذا المضمار، هو درغوث باشا[4]، الذي جعل من مدينة طرابلس رافدًا استراتيجيًا للإسلام والمسلمين، كما كانت في سابق عهدها أيام الأغالبة والفاطميين، يدفعه إلى ذلك طبيعة الصراع الديني الذي كان يمر به البحر المتوسط من جهة، ودور



من متحف البندقية بريشة الدكتور سعيد طوقديمير
انزال سفينة طرابلسية الى البحر واستعراض ٣٦ قطعة من الاسطول الطرابلسي بقيادة درغوت باشا

القوى البحرية الفاعل في ترجيح كفة هذا الصراع من جهةٍ أخرى. فعمل على الاهتمام بدار صناعة السفن (الترسانة) حتى يتسنى له تحقيق ذلك، ولكي توفر له حاجته من المراكب وصيانتها وإعدادها للغزو. وعلى الرغم من الصعوبات التي اعترضت طريقه، وهي افتقار مدينة طرابلس إلى المواد اللازمة لمثل هذه الصناعة، إلاّ أنه حاول التغلب على هذه الصعوبات من خلال الآتي[٥]:

١ – استيراد لوازم بناء السفن من أخشابٍ وقطران ومراسي... من الخارج من الأستانة وبلاد الشام واليونان خاصة ومن غيرها من الدول الأوربية.

٢ – الاستفادة من بعض أجزاء المراكب القديمة المستولى عليها كغنائم، وتكون محملةً بمواد صناعة السفن.

٣ – الاستفادة من بعض المواد الخام المحلية كالأخشاب والحبال وغيرها.

وكانت القطع البحرية المكونة للأسطول البحري الطرابلسي في عهد درغوث باشا (١٥٥٦ – ١٥٦٥) تضم الأنواع الآتية:

أ – **الشواني**: وهي كلمة مترجمة عن الفرنسية جالير JALERE ، وهي سفنٌ حربية سريعة، كانت تشكّل نسبةً كبيرة من قطع الأسطول الطرابلسي، وكانت ذات فعالية قتالية عالية، الأمر الذي جعلها تثير الرعب والخوف لدى الأعداء منذ عهدٍ مبكر، حتى إنه كان يقال للمسافر بحرًا «نجاك الله من

الشواني الطرابلسية»[٦]. وعلى الرغم من أن هذا القول لا يخلو من مبالغة إلاّ أنه يدل دلالة واضحة على أن الأعداء كانوا يحسبون ألف حساب للمراكب الطرابلسية وقياداتها، وكانت الشواني تحتوي على أبراج وقلاع للدفاع والهجوم إلى جانب مخازن للمواد الغذائية وصهاريج لمياه الشرب حتى تمكن بحارتها من البقاء طويلاً (انظر اللوحات المرفقة).

ب - **الغليونات** : مفردها غليون، وهو من المراكب الحربية والتجارية في آنٍ واحد، ومن الجدير بالذكر أنه لا يوجد فارقٌ كبير في هذه المدة بين المراكب الحربية والتجارية، وأن استخدام المدفعية لا يزال محدودًا للغاية، ومعظم الأسلحة كانت أسلحةً بيضاء والمنجنيق. والمنجنيق من الآلات الحربية المعروفة منذ العصور الوسطى، يستخدم لقذف الحجارة، والنار اليونانية، وهي النفط المشتعل أو الزيت المغلي، وكانت له منصاتٌ خاصة تنصب على السفن الحربية.

ج - **الكادرغات** : مراكب حربية كانت مستخدمة في البحر المتوسط منذ بداية القرن السادس عشر في الأساطيل العثمانية خاصة، ومنها بطبيعة الحال الأسطول الطرابلسي.

د - **القباق** : زورقٌ طويل وضيّق يسير بالمجداف، ولا يحتاج في صناعته إلى تقنيةٍ عالية، وبالتالي كان المصنّع منه في ترسانة طرابلس عددٌ وفير، يستخدم في العادة في نقل الرجال والغنائم وما شابه ذلك.

هـ - **الفلائك** : مراكب صغيرة بسيطة الصنع قياسًا بغيرها، تستعمل للأغراض الخفيفة مثل الخدمات الساحلية خاصة.

ولقد شهدت صناعة السفن الحربية مع بداية القرن السابع عشر تطورًا ملحوظًا؛ فقد استطاعت إسبانيا صناعة نوع من المراكب الحربية يتكون من ثلاثة طوابق، ويبلغ عدد مدافعه قرابة ٧٠ مدفعًا، كما قامت إنجلترا، وهي التي بنت امبراطوريتها على قوتها البحرية، ببناء نوعٍ جديد من القطع الحربية، يصل طوله إلى حوالي ٤٠ مترًا، ويحمل قرابة ٧٠ مدفعًا أيضًا، كما شهد هذا القرن تغييرًا في أسماء السفن من غليون وغراب وشانية إلى قرويت وفرقاطة[٧].

وعلى صعيد ترسانة طرابلس فقد واكبت هي الأخرى هذه المتغيرات البحرية العالمية: ففي بداية هذا القرن عرفت طرابلس نوعًا جديدًا من المراكب، هو السفن المستديرة، ويبدو أن ظهورها كان متزامنًا مع ظهورها في البحرية التونسية والجزائرية[٨]. وبالتأكيد استفادت ترسانة طرابلس من الأيدي العاملة الفنية المدربة، التي وفرتها لها عمليات الغزو، شأنها في ذلك شأن بقية أيالات المغرب ومراكش. ففي نهاية النصف الأول من القرن السابع عشر ضمت ترسانة طرابلس إليها خبيرًا في صناعة السفن يدعى بيير أبلنج PIERRE PLANGE فبنى لطرابلس مركبين على الطراز الحديث[٩]، وفي سنة ١٦٥٤ أسر البحارة الطرابلسيون باتروجر PATRON ROUGER وهو خبيرٌ فرنسي من ابروفنسال، قام ببناء أربعة مراكب حديثة[١٠].

ولا شكّ في أن هذه العناصر الفنية الأجنبية قد أسهمت في خلق كوادر وطنية مع مرور الزمن، وواكبت التطور العالمي لمثل هذه الصناعة، وهي السياسة التي حرصت عليها طرابلس منذ بداية تاريخها الحديث، وضحت في سبيلها ليس بالبحرية التجارية فحسب، بل بالجيش البري أيضًا؛ لكي تستطيع الوقوف في وجه العدو التقليدي للإسلام والمسلمين القادم من وراء البحار وهم النصارى، فالجيش البري لا يستخدم غالبًا إلا من أجل السيطرة على الدواخل. ففي الجنوب تعدّ الصحراء حاجزًا طبيعيًا يصعب اجتيازه لتهديد أمن وسلامة البلاد، إلى جانب عدم وجود أي عداء مع سكان جنوب

الصحراء. وعلى الرغم من أن هذه القاعدة الاستراتيجية مهمة للغاية، ليس لطرابلس فحسب، بل لكل دول المغرب عامة، المواجهة لدول جنوب أوربا، إلاّ أننا لا ندري ما السبب في إغفالها وتجاهلها وعدم الاستفادة من هذا البعد الاستراتيجي للبحرية، وهذا الساحل الطويل.

وخلال القرن الثامن عشر، وبالتحديد خلال النصف الثاني منه، كان الأسطول الطرابلسي يضم الأنواع الآتية[11] : **السنابك**: وهي جمع سنبك، **ومربعات الأشرعة**: وهي مراكب حربية ذات حجمٍ كبير بصفةٍ عامة، وهي لا تعتمد على المجاديف، ولكنها تسير بالشراع، وذات فوهاتٍ نارية عالية، أي إن نسبة المدافع عليها أكبر مما كان عليه الوضع في السابق. كما شهدت ترسانة طرابلس في هذه المدة نوعًا جديدًا استطاع أن يأخذ مكانه بسرعة بين المراكب العاملة في البحرية الطرابلسية.

ونجد وصفًا لهذه المراكب في الوثائق التي ترجع إلى ذلك التاريخ؛ حيث جاء في إحداها «سنبك مركب في كاندي – إحدى الموانىء المهمة لجزيرة تكريت – على الطريقة اللندنية، الصاري في المؤخرة، والشراع لاتيني في الأمام، ويتسع لحوالي ستين رجلاً وعشرة مدافع»[12].

ونجد في وثيقةٍ أخرى الوصف التالي: «سنبك مركب في رودس، خلفيته مطلية بالأحمر، وصاريه مخصص لشراع لاتيني، ولكنه يحمل شراعًا مربعًا يسع مائة رجل وعشرين مدفعًا»[13]. وكان بعض هذه القطع يصنع في ترسانة طرابلس حيث جاء في تقرير مؤرخ في سنة ١٧٦٨ ما يأتي: «.. اكتملت أجزاء السنبك الذي كان يجرى تركيبه في طرابلس، وأصبح جاهزًا للعمل»[14]. ومن الجدير بالذكر أن ترسانة طرابلس قد ضمت إليها في هذه المدة ضابطًا فرنسيًا يدعى إيكارد ECARD ، لجأ إلى طرابلس واعتنق الإسلام، واتخذ اسم مراد رايس، وتولى عدة مناصب، منها رئاسة الترسانة[15]. ولا شكّ في أن هذا العنصر قد أفاد البحرية الطرابلسية من خلال نقل التقنية الحديثة إليها؛ إذ إنه ينتمي إلى دولةٍ قوية معروفة بأسطولها الحديث.

صناعة السفن خلال القرن ١٨ والثلث الأول من القرن ١٩

في بداية القرن التاسع عشر ضمت ترسانة طرابلس مهندسًا وبعض الفنيين الإسبان المهرة في صناعة السفن، كان يطلق عليه آنذاك (كابو ماسترو السبنيور)[16]؛ أي مشرف فريق العمل الإسباني، الذي نال احترام رجال البحرية الطرابلسية وتقديرهم، ونال الهدايا والمكافآت من أُولي الأمر في الأيالة[17] حتى يبذل هذا الفريق مزيدًا من الجهد في إتقان بناء المراكب. ويصف الطبيب الأمريكي جوناثان كودري COWDERY S. J. في مذكراته التي كتبها عندما كان أسيرًا في طرابلس (١٨٠٣ – ١٨٠٥) بقوله: «... في ١٥ ديسمبر ١٨٠٣ أنزلت إلى البحر سفينة ذات قلاعين للباشا كان قد بناها النجارون الإسبان، وهي رشيقة جدًّا، وقد أُعدت لحمل ٦ مدافع»[18]، كما كان يعتمد على هذا الخبير عند شراء المراكب الجاهزة. وإلى جانب فريق العمل الإسباني المشار إليه كان هناك عددٌ من الفنيين والصُنّاع الطرابلسيين والمغاربة – تونس والجزائر – الذين أسهموا في صناعة السفن بطريقةٍ أو بأخرى، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر الأسطى[19] حسن الضبع، والأسطى حسن التونسي، والأسطى علي الجزائري[20]. وقد بلغ عدد العاملين في الترسانة في بعض الأحيان المائة والعشرين[21] ما بين عامل وفنيّ في المجالات المختلفة. وكان لهم أجورٌ ومرتبات يتقاضونها بانتظام، علاوةً على المنح والهدايا التي تعطى لهم عند إنجاز عملٍ معيَن، وفي المناسبات الدينية المختلفة. وكان حوض صناعة السفن في هذه المدة يحتوي مخازن للمواد الخام، وأخرى للمراكب المصنعة[22] إلى جانب ورش العمل للمراكب الكبيرة.

أما السفن الصغيرة فكان مخصّصًا لصناعتها شاطىء صغير في الميناء، وكان أسلوب العمل المتبع في هذه المدة إعطاء كل فريق عمل مسؤولية بناء قطعة بحرية بما في ذلك الأسرى ذوي الخبرة في هذا المجال[٢٣]، وهو أسلوبٌ أدى إلى التنافس بين أعضاء فريق العمل، وانعكس ذلك على سرعة الإنجاز والدقة والإتقان في البناء.

وتميّزت صناعة السفن في ترسانة طرابلس، منذ ظهورها في الواقع خلال العصر الحديث، بالخفة والسرعة دون النظر إلى النواحي الفنية الأخرى، وهي المواصفات المطلوبة لحرب المجموعات الخاطفة، حتى تستطيع السير بالتيار الضعيف، والرسوّ في الأعماق الضحلة أيضًا، وبالتالي الاقتراب أقصى ما يمكن من الشواطىء.

ويلاحظ القارىء هنا أن معلوماتنا عن هذه المدة غزيرة نسبياً، ويرجع السبب في ذلك إلى وفرة المادة المصدرية قياسًا بالمدد السابقة، ولكن المادة المصدرية في مجملها تعدّ شحيحة للغاية؛ فالوثائق الطرابلسية، وكذلك المغربية، من خلال اطّلاعي على الأرشيف التونسي، وما ذكره الباحثون الجزائريون في هذا الموضوع عن الأرشيف الجزائري[٢٤]؛ فهي لا تولي البحرية أهميةً كبيرة تتمشى ودورها المهم والخطير في الأحداث التي كان يمر بها البحر المتوسط. وعلى أي حال ما يمكن استيفاؤه من المصادر حول الأنواع التي كانت تصنع في هذه المدة الآتي:

١ - السكونة : سكونة SCHOONNER

السكونة من المراكب المصنعة في ترسانة طرابلس، وهي من المراكب الشراعية المستخدمة في البحر الأبيض المتوسط للأغراض الحربية والتجارية[٢٥]. وكان بعضها مبطن بالنحاس. ومن الجدير بالذكر أن عملية تبطين المراكب بالنحاس تعدّ من التقنيات الحديثة نسبياً في عالم صناعة السفن الحربية في تلك المدة، وعلى سبيل المثال كانت أول بارجة فرنسية مبطنة بالنحاس هي البارجة (افجني) سنة ١٧٧٨[٢٦] وتغطية الهيكل بالنحاس تؤخر تعفن الخشب الناجم عن الديدان المائية، حيث كانوا يستخدمون القطران في السابق.

وكان عدد مدافع هذا النوع من المراكب يصل إلى حوالي ٢٤ مدفعاً، وهي ذات كثافة نارية عالية نسبياً، وفي الوقت نفسه كانت تتميز بالخفة والسرعة، وهي من الخصائص المهمة التي جعلتها من المراكب المفضلة للغزو: فقد كانت أول القطع الخارجة خلال سنة ١٧٩٦، وقد سجلت حوالي سبع طلعات حربية خلال سنوات (١٧٩٦ - ١٧٩٨) غنمت خلالها خمس غنائم، وهي عبارة عن مراكب تجارية[٢٧].

والسكونة قد تغزو منفردة أو ضمن عدة مراكب كما هي الحال في حرب المورة ١٨٢١ - ١٨٢٧، وقد تستخدم في المجال التجاري أيضًا وعلى نطاقٍ واسع في البحرية الطرابلسية.

٢ - الشباك ، شابيكو JABEQUE

الشباك والجمع شباكات وشبابك[٢٨]، وفي الإيطالية شابيكو (SCIABECCO)، وفي الإسبانية جابيكو (JABEQUE)[٢٩]، فالشباك ينتمي لعائلة المراكب الحربية، وله مقدمة ممتدة، وجؤجؤ ينتهي بقاطعه على شكل سيف؛ فقد كان يمثل سفينة ذات شخصية خاصة، وكانت مؤخرتها تقوم على أرضية خارجيةٍ مكونة من خشبة بين جناحين، جاعلةً المتراس ممتدًا ومحاطًا بممر، أما تصرتها فكانت تتألف من ثلاث صوار. ففي المقدمة يوجد الصاري الأمامي مائلاً جدًا نحو الأمام، وفي الوسط يوجد الصاري الكبير، وأما صاري المؤخرة فيوجد بقرب المقود، الذي يحمل في بعض الأحيان مصطبة صغيرة.

وتتكون الشبابك في العادة من ثلاثة أشرعة أيضًا فوق هوائيات، غير أن بعضها كان يقاد بأشرعة

مربعة على صاريات تكون قطعة واحدة؛ أي إنها مكوّنة من ثلاث قطعٍ مطعمة بعضها على الآخرين، أما الصاري الأخير فيحمل في أغلب الأحيان شراعًا لاتينيًّا، وقد عرفها دوزي فقال: «الشباك سفينة حربية صغيرة الحجم تستعمل عادةً في البحر المتوسط»، وهي من السفن المصنعة في ترسانة طرابلس؛ ومنذ القرن الثامن عشر الميلادي، وربما قبل ذلك؛ لأنها من المراكب التي عرفها العرب في العصور الوسطى(٣٠). وكان يوجد عدة قطعٍ من هذا النوع في الأسطول الطرابلسي، وكان متوسط عدد مدافعها عشرة مدافع، إلى جانب عددٍ من البحارة، قد يصل عددهم إلى عشرين ومائة بحار على القطعة الواحدة، وقد تميّزت الشبابك بالخفة والرشاقة والسرعة وتماسكها فوق البحر على الرغم من خفتها، ولهذا كانت دائمًا ضمن تشكيلات مراكب الغزو، حيث يعتمد عليها في مهاجمة سفن الأعداء والدخول بها إلى المناطق الضيقة.

٣ - الطرّاد TARID

الطراد والجمع طرائد وطرادات(٣١)، والطراد سفينة صغيرة وسريعة، وهي من المراكب المستخدمة في العصور الوسطى عند المسلمين «لحمل الخيول والفرسان، وهي سريعة كالحصان المطارد، أو الحيوان المطرود؛ لأنها تسارع بطرد الأعداء، كما يقال «طريدة»، وقد أخذها الأوربيون عن العرب، مشتقين اسمها من العربية»(٣٢). ففي الإسبانية تسمى (TARIDA)، وفي الفرنسية (TARTANE)، وفي الإنجليزية (TARTAN)، وفي الإيطالية TARTANA. غير أنه بمرور الزمن تغير مدلول هذا اللفظ، حيث صار يطلق على نوعٍ من المراكب الحربية الخفيفة المستخدمة في البحر المتوسط، وكان لها صار واحد يحمل شراعًا لاتينيًّا مثل الزوايا فوق هوائي وزاوية مربوط. والطراد أو - الطرطان - من المراكب الطرابلسية الصغيرة المتوسطة المصنعة في ترسانة طرابلس، التي كانت تشكّل عددًا كبيرًا في قائمة الأسطول الطرابلسي في هذه المدة، خلال السنوات الأولى خاصةً؛ حيث كانت البحرية تعتمد على مثل هذه المراكب الصغيرة في حملاتها البحرية.

٤ - الغليوطا - غليونه GALIOTE

الغليوطا أو الغليونة من المراكب الشراعية الإسبانية القديمة(٣٣)، وهي كذلك في الإنجليزية (GALLEON) ، وفي الفرنسية (GALIOTE) ، وفي الإيطالية GALEA ، ويلاحظ أن اللفظ الفرنسي هو السائد في طرابلس، أي غليوطا، الجمع غلائط، وقد يسميها بعضهم جوليت، وهي من المراكب التي كانت تصنع في طرابلس منذ القرن الثامن عشر الميلادي(٣٤). ومن غير المستبعد أنها كانت تصنع قبل هذا التاريخ، ويوجد منها في البحرية الطرابلسية بعض الأحجام المختلفة، منها الكبير، وأغلبها صغير الحجم.

واستخدامات الغليوطا متعددة، فهي من المراكب التي كانت تتولى حراسة الميناء ومراقبته ليلاً في الأيام العادية، والمراقبة ليلاً ونهارًا في الحالات الطارئة، وعندما يكون هناك شعورٌ بالخطر المفاجيء، كظهور بعض المراكب المشكوك في أمرها، حيث يستقل البحارة والعساكر الغلايط، ويستعدون للأمر، وقد تكلف الغليوطا بالقيام بمهام الدورية على السواحل، أو متابعة مركبٍ معيّن وإرجاعه إلى الميناء، أو التأكد من وجهته، إضافة إلى أي مهام أخرى قد تسند إليها.

ويلاحظ أن الغليوطا كانت تشارك في عمليات الغزو في بداية حكم يوسف باشا بصورة أكثر فاعلية، ولعل ذلك راجعٌ إلى نقصِ المراكب الكبيرة مثل القربيطة والسكونه وغيرها، على الرغم من أن عدد مدافعها لا يتجاوز أربعة المدافع، وقد بلغ عدد طلعاتها خلال السنوات الثلاث الأولى من حكم يوسف باشا حوالي ثماني طلعاتٍ من أصل سبع

وأربعين؛ أي بنسبة ١٧٪، وعلى حسب ما جاء في التقرير المجهول عن البحرية الطرابلسية أنه كان يوجد قطعتان كبيرتان من هذا النوع في البحرية الطرابلسية على الأقل، الأولى مسلحة بأربعة مدافع، وعدد بحارتها ثلاثون بحارًا، والثانية مسلحة بمدفعين، وعدد بحارتها عشرون بحارًا، هذا في الأحوال العادية، أما في الأحوال الأخرى فإن العدد يرتفع بطبيعة الحال.

الباركو - الصندل BARQUE

الصندل والجمع صنادل[٣٥]، وقد صنفه دوزي من القوارب[٣٦]، وعرفه سرهنك بأنها سفينة صغيرة[٣٧]، ويطلق عليها في الإيطالية (BARCONE)؛ أي مركب صغير، وفي الفرنسية (BARQUE). ويبدو أن اللفظ الفرنسي الأكثر شيوعًا في طرابلس، حيث جاء عند صاحب اليوميات، وفي تقارير قنصل نابلي بطرابلس[٣٨]، وهو نوعٌ من المراكب التي تصنع في ترسانة طرابلس، وتسلح بالمدافع، كما يستخدم في الأغراض التجارية.

توابع الأسطول

تحتوي هذه المجموعة على عددٍ كبير من المراكب الصغيرة التي تستخدم في الأغراض المختلفة بما يتناسب وحجمها الصغير وإمكاناتها المحدودة، وتضم الأنواع الآتية:

١ - الزوارق

تعدّ الزوارق من توابع الأسطول البحري الطرابلسي، وقد وصل عددها في بعض الحالات إلى حوالي أحد عشر زورقًا كبير الحجم، مسلحة بمدفعٍ واحد لكل قطعة، ويصل عدد بحارتها إلى مائتي بحار، تستخدم لنقل الغنائم، إضافةً إلى استخدامها في النقل التجاري الخفيف في الموانيء القريبة خاصة، مثل مصراتة، وبنغازي، وزوارة، وجربة، كما تستخدم في صيد الأسماك على طول الساحل الطرابلسي.

٢ - الشقف

من الزوارق الخفيفة أيضًا، وكانت تستخدم في المجال التجاري، وكذلك ضمن مراكب الغزو لنقل الغنائم، وقد يطلق لفظ الشقف على أي نوعٍ من القطع البحرية، كما يقال الشقوف على مجموعة من المراكب المختلفة، ولا يزال هذا اللفظ شائع الاستعمال بين أوساط البحارة حتى يومنا هذا.

٣ - الأنشونات - لنجول LACEIA

الأنشونة، نوعٌ من القوارب الصغيرة المصنعة في ترسانة طرابلس[٣٩]، وقد عرفها دوزي بأنها زورق مدفعية[٤٠]، وهي في الإيطالية LACEIA أي أنشونه، ويعدّ هذا النوع من القوارب من توابع الأسطول الحربي الطرابلسي، المستخدم في العمليات الدفاعية على نطاقٍ واسع، فكان البحارة والعساكر يركبون الأنشونات عند ظهور المراكب المعادية، أو تلك التي يشتبه بأمرها، كما حدث سنة (١٢٤٣هـ = ١٨٢٨م) عندما ظهرت مجموعة مراكب تابعة لفرنسا، إضافة إلى استخدامها في أغراضٍ أخرى كمراكب للشحن أو الصيد وغير ذلك من الأمور التي تتلاءم وهذا النوع من المراكب الخفيفة.

٤ - الفلائك FELUCA

تنتمي إلى مجموعة الزوارق الصغيرة، وأصلها من الفلك، وتجمع على فلائك وفلايك[٤١]. تعدّ من توابع السفن الكبيرة التي لا تستطيع الوصول إلى الشواطىء مباشرةً، وهي من المراكب المصنعة في طرابلس، وتستخدم لعدة أغراض، منها الصيد والنزهة ونقل الركاب من الميناء إلى المراكب الكبيرة، التي لا تستطيع الوصول إلى الميناء نظرًا لحاجتها إلى العمق الكافي.

خصائص المراكب الطرابلسية :

من خلال العرض السابق لسفن الأسطول الحربي الطرابلسي ومراكبه، يمكن القول إن البحرية الطرابلسية قد واكبت التطور، مستفيدة قدر الإمكان

من التحسينات التي طرأت على قطع الأسطول الحربي على المستوى العالمي؛ فقد تمتع الأسطول الطرابلسي بإدخال مثلث الصواري ذي القلوع المربعة العديدة، التي توفر مجالاً أوسع في أحكام نسبة القلوع وضبطها إلى قوة الريح، حيث سيطرت المراكب ذوات الصاريين: البريك ذو القلوع المربعة، والقربيطه، والجوليت ذات القلوع المشرعة، على البحرية الحربية الطرابلسية، وهي المراكب نفسها المستخدمة في الأساطيل البحرية الحربية الأوربية، فعلى سبيل المثال كانت المراكب المكونة للفرقة الدانماركية التي هاجمت طرابلس سنة ١٧٩٧م مؤلفة من «فرقاطة وأبريق وشباك»[٤٢]، وكذلك كانت هذه المراكب - أي أبريق والقربيطة - من المراكب المكونة للأسطول الفرنسي.

وقد تميزت المراكب الطرابلسية التي تمّ تصنيعها في طرابلس بالآتي:

١ - ضرورة توافر السفن السريعة والمسلحة في أي وقتٍ؛ لمجابهة أي احتمالٍ طارئ، هجومي أو دفاعي.

٢ - ضرورة إعطاء الأولية للخفة والسرعة، ولهذا كان هيكل السفينة خفيف الوزن غالبًا وصغير الحجم.

وكانت المراكب المستوردة من الخارج أو المأسورة تخضع لهذه التعديلات التي ترفع من كفاءتها، كما حرص على أن تكون المراكب الطرابلسية نظيفة دائمًا، وتُعاد صيانتها بصورةٍ مستمرة، كما كانت تترك مساحة واسعة على سطحها؛ لكي توفر حرية الحركة للبحارة والتقليل من حمولة السفينة. وكذلك المواد الغذائية ومياه الشرب الضرورية لطاقم السفينة من ناحيةٍ أخرى، وللمقاتلين الذين يوجدون على ظهرها، كانت محدودة للغاية، حيث تكفي لمدة شهر تقريبًا، وعلى هذا الأساس كانت السفينة البحرية الطرابلسية لا تحمل على ظهرها إلا الضروري من أسلحةٍ مختلفة، مثل المدافع والبنادق والذخائر وغير ذلك.

ولا شك في أنّ نتيجة الخفة والسرعة التي حافظت عليها البحرية الطرابلسية قد أعطاها ميزة على نظيراتها في الأساطيل المعادية المثقلة الكاهل بالعديد من الأشياء، التي يعدّها الطرابلسيون غير ضرورية، كصناديق الملابس للبحارة والخزائن الخاصة بهم، أما من حيث العدد والعدّة فإن الأسطول الطرابلسي لم يكن يتمتع بعددٍ كافٍ من القطع الحربية قياسًا على ما كان لدى أساطيل الدول الأوربية حتى الصغيرة منها كـ: نابولي والسويد والدانمارك على سبيل المثال.

الخاتمة :

من خلال العرض السابق لصناعة السفن في طرابلس الغرب يمكن القول إنها مرت عبر تلك المدة (١٥٥١ - ١٨٣٥) بعدة مراحل، واكبت خلالها التطور العلمي الذي حدث في مجال هذه الصناعة الاستراتيجية، واستفادت طرابلس من العناصر الأجنبية التي وفرتها لها عمليات الغزو، ومكنتها من إعداد كوادر وطنية أسهمت بقسطٍ وافرٍ في هذه الصناعة، التي تعدّ من أسس حركة الجهاد البحري الإسلامي منذ بداية العصر الحديث حتى احتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٠، وفرض شروطها على تونس وطرابلس في صيف العام نفسه، التي كان منها التخلي عن الغزو البحري.

وهكذا لم تكن نهاية صناعة السفن في طرابلس نهاية لحركة الجهاد البحري فحسب، بل كانت مرحلةً جديدة في تاريخ الطرابلسيين، لعلّ أبرز خصائصها تزايد النزعة الاستقلالية لدى الطرابلسيين من ناحية، ومحاولة الدولة العثمانية إحكام سيطرتها عليهم من ناحيةٍ أخرى، إضافة إلى ظهور الأطماع الأوربية الحديثة في المغرب عمومًا والصراع فيما بينها من أجل السيطرة عليه، وإعادة رسم خارطة الوطن العربي بما يتمشى وأهدافها.●

الحواشي

١ - حول هذا الموضوع راجع: عوامل نشأة البحرية المغربية الحديثة، مجلة كلية الدعوة، ع١٤/ ٥١٥ - ٥٢٨.

٢ - المصدر نفسه: ٥٢٠.

٣ - حول الوفاق الأوربي وانعكاساته على أيالة طرابلس الغرب وأيالات المغرب الأخرى راجع: الوفاق الأوربي: المجلة التاريخية المغربية، ع ٨٩ - ٩٠/ ١٣٣ - ١٤٢.

٤ - نشأة وتطور البحرية الطرابلسية الحديثة ونشاطها خلال ١٥٥١ - ١٧١١: ٨٥ - ٩٥.

٥ - المصدر نفسه: ٨٧.

٦ - المصدر نفسه: ٨٨.

٧ - المصدر نفسه: ٨٨.

٨ - الحوليات التونسية منذ الفتح العربي حتى احتلال فرنسا للجزائر: ١١٥.

٩ - نشأة وتطور البحرية الطرابلسية الحديثة ١٥٥١ - ١٧١١: ٩٠.

١٠ - المصدر نفسه: ٩١.

١١ - Revue de L'occident musulman de La Mediteranean: 139.

١٢ - IBID: 137.

١٣ - IBID: 137.

١٤ - IBID: 138.

١٥ - الحوليات الليبية منذ الفتح العربي حتى الغزو الإيطالي: ٤٢٥.

١٦ - اليوميات الليبية: ٣١٨.

١٧ - المصدر نفسه: ٣١٤.

١٨ - يوميات الطبيب كودري في قلعة طرابلس الغرب (١٨٠٣ - ١٨٠٥): ٤٠.

١٩ - الاسطى هو المعلم البارع في الصنعة، راجع: معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي: ١٦.

٢٠ - اليوميات الليبية: ٣٤٤.

٢١ - رسائل القليبي بين طرابلس وتونس: ٩١.

٢٢ - اليوميات الليبية: ٤٥٦.

٢٣ - ليبيا أثناء حكم يوسف باشا: ٥٠، الهامش ٢٤.

٢٤ - Histoire De La Marine Algerienne: 21.

٢٥ - السفن الإسلامية: ٦٥.

٢٦ - تاريخ الحضارات العام: ١٢٣.

٢٧ - أرشيف الخارجة الفرنسية بباريس: مج ٣٠/ ١٤٢.

٢٨ - السفن الإسلامية: ٧٣.

٢٩ - تكملة المعاجم العربية: ٢٤١.

٣٠ - السفن الإسلامية على حرف المعجم: ٧٤.

٣١ - المصدر نفسه: ٨٨.

٣٢ - المصدر نفسه: ٨١.

٣٣ - المصدر نفسه: ١١٦.

٣٤ - طرابلس والبندقية في القرن الثامن عشر: ٢٩٩.

٣٥ - السفن الإسلامية على حرف المعجم: ٨٧.

٣٦ - تكملة المعاجم العربية: ٢/٨٧.

٣٧ - حقائق الأخبار عن دول البحار: ١/٦١٢.

٣٨ - مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، شعبة الوثائق الأجنبية، ملف نابولي الخطاب المرسل بتاريخ ٢٥/ ٨/ ١٨١٤.

٣٩ - اليوميات الليبية: ٤٥٦.

٤٠ - دوزي: ١/٣٩١.

٤١ - السفن الإسلامية على حرف المعجم: ١١٦.

٤٢ - عوامل نشأة البحرية المغربية الحديثة، مجلة كلية الدعوة، ع ١٤/ ٥٢٠.

المصادر والمراجع

دهمان : محمد أحمد.

- معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٠م.

دوزي : رنهارت.

- تكملة المعاجم العربية، ترجمة محمد سعيد النعيمي.

روسو : البارون ألفونسو.

- الحوليات التونسية منذ الفتح العربي حتى احتلال فرنسا للجزائر، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، جامعة قاريونس، بنغازي - ليبيا، ١٩٩٢م.

سرهنك : إسماعيل.

- حقائق الأخبار عن دول البحار، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٣١٢هـ.

الطويل : أمحمد سعيد.

- عوامل نشأة البحرية المغربية الحديثة، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع ١٤ س ١٩٩٧، طرابلس - ليبيا.

- نشأة وتطور البحرية الطرابلسية الحديثة، مجلة تراث الشعب، ع ٣ - ٤ س ١٩٩٨، طرابلس - ليبيا.
- الوفاق الأوربي ١٨١٥ - ١٨١٨ وانعكاساته على أيالة طرابلس، المجلة التاريخية المغربية ع ٨٩ - ٩٠ س ١٩٩٨، تونس.

الفقيه : حسن حسن.

- اليوميات الليبية، تح. محمد الأسطى وعمار جحيدر، جامعة الفاتح، ومركز جهاد الليبيين، طرابلس، ١٩٨٤.

فيرو : لوران شارل.

- الحوليات الليبية منذ الفتح العربي حتى الغزو الإيطالي، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس - ليبيا، ١٩٨٣.

القليبي : أحمد.

- رسائل القليبي بين طرابلس وتونس، تح. علي المصراتي، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م.

كابو : فين جورجو.

- طرابلس والبندقية في القرن ١٨، ترجمة عبد السلام باش إمام، مركز جهاد الليبيين، طرابلس، ١٩٨٨م.

كودري : الطبيب جوناثان.

- يوميات الطبيب كودري في قلعة طرابلس الغرب (١٨٠٣ - ١٨٠٥)، ترجمة عبد الكريم أوشويرب، مركز جهاد الليبيين، طرابلس، ١٩٨٢م.

لايان : كولافو.

- ليبيا أثناء حكم يوسف باشا، ترجمة عبد القادر المحيشي، مركز جهاد الليبيين، طرابلس، ١٩٨٨م.

مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية.

شعبة الوثائق الأجنبية، ملف نابولي، الخطاب المرسل بتاريخ ٢٥/ ٨/ ١٨١٤.

موسنيه : رولان ، لابروش : أرنست.

- تاريخ الحضارات العام، ق١٨، ترجمة يوسف أسعد، وفريد داغر، منشورات دار عويدات، بيروت، د.ت.

النخيلي : درويش.

- السفن الإسلامية على حروف المعجم، جامعة الإسكندرية، ١٩٧٤م.

مؤلفات العرب القديمة في الزراعة والأحياء

بقلم الدكتور/ محمد عبد الرحمن السليمان

مقدمة

لقد اعتنى العرب بالزراعة وعلمي النبات والحيوان كبقية العلوم الأخرى ، وقد صنَفوا وألَفوا كتبًا ورسائل عديدة، تتناول علم الزراعة وملحقاتها ، وكيفية الاعتناء بها من نواحٍ شتّى. ولا نبالغ إذا قلنا إن علماء العرب سبقوا علماء الأمم الأخرى في هذا المجال ، من حيث تطرقهم لهذه العلوم ؛ لأن بحوثهم وكتبهم ومصنفاتهم هذه تعدّ مرجعًا مهمًا للعلوم الزراعية الحالية ، من نظريةٍ وتطبيق.

ولقد تحقق الآن أن تراث الماضي الزراعي لدى العرب خاصة يبهر الحاضر الزراعي ويخلبه. كما أن هناك كتبًا قديمة لا يعرف عنها المؤرخون شيئًا؛ لأنها ضاعت كما ضاع غيرها من الكتب الأخرى، حيث لم يبقَ إلاّ أسماؤها أو نتف قليلة منها.

ولدى مطالعتنا الكتب الزراعية التي ظهرت في القرون الوسطى يتّضح لنا أنّ العرب أول من جعلوا علم الزراعة علمًا قائمًا على البحث والتتبُّع والاختيار العلمي والعملي، بعد أن ظلّ زمنًا طويلاً مبنيًّا على السحر والشعوذة والنظريات السخيفة والخرافات الفاسدة. كما أن للعرب الفضل الكبير على أوربا الحاضرة، حيث إنهم أول من أوصل العلوم الزراعية، والإحيائية، وأساليبها المختلفة إليهم يوم كان هؤلاء الأوربيون يتخبَّطون في دياجير الجهل والظلام وأفاقهما. وخير دليلٍ على ذلك ما سنذكره من كتبٍ ومخطوطات، نُشرت أو لم تنشر، في هذا البحث.

أقسام الكتب الزراعية والإحيائية عند العرب

يمكننا أن نصنف الكتب الزراعية والإحيائية عند العرب إلى أربعة أقسام، تبعًا للاختلافات العلمية البحتة:

القسم الأول

يضم هذا القسم المؤلفات التي تتناول ما شاهده الجغرافيون والرّحالة العرب من نباتاتٍ وحيواناتٍ ومزروعات وأساليب الزراعة المختلفة في أثناء رحلاتهم وتطوافهم حول العالم. ولو جرد ما ذكره هؤلاء، لقام منه مؤلف نفيس رائق(١). ومن أهم هذه المؤلفات:

١ - «صفة جزيرة»، لأبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود الهمذاني اليمني، الملقب بابن الحائك، المتوفى ٣٣٤هـ.

٢ - «معجم البلدان»، لياقوت الحموي المتوفى عام ٦٢٦م.

٣ - «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»، لأبي يحيى زكريا بن محمد بن محمود القزويني المتوفى ٦٨٢هـ.

٤ - كتاب «الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر»، للشيخ موفق الدين، أبي محمد، عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن علي بن أبي سعيد، الملقّب بالبغدادي، المتوفى سنة ٦٢٩هـ.

٥ - كتاب «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحيى بن محمد الكرماني العمري الشافعي المعروف بابن فضل الله الكاتب الدمشقي، ولد بدمشق عام (٧٠٠هـ) وتوفي عام ٧٤٩هـ.

٦ - «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، المشهور برحلة ابن بطوطة، لأبي عبدالله، محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي الملقب بابن بطوطة.

٧ - كتاب «خريدة العجائب وفريدة الغرائب»، للعلاّمة سراج الدين أبي حفص عمر بن الوردي.

القسم الثاني[٢]

يضم الكتب التي تتناول العلوم الزراعية المختلفة، وكيفية الاعتناء بها، ومقاومة آفاتها. وقد فقد منها قسمٌ كبير وضاع، ولم يبقَ إلاّ أسماؤها وما ذكر عنها في بطون الكتب القديمة، وأهم كتب هذا القسم:

١ - كتاب «الفلاحة اليونانية» تأليف الفيلسوف الحكيم قسطوس الرومي، تمّ تأليفه باليونانية، ثم نقله إلى العربية سرجس بن هلبا الرومي. وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعاتٍ ويشتمل على (١٢) جزءًا.

٢ - «رسالة في تربية الكروم»، لابن العوّام، أبي زكريا يحيى بن محمد، من رجال القرن الثاني عشر الميلادي.

٣ - كتاب «الخضروات السبعة»، تأليف جلال الدين المتوفى عام ٩١١هـ. ويوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية[٣].

٤ - كتاب «النبات والشجر»، لابن سيده، المتوفى عام ٤٥٨هـ.

٥ - كتاب «الزراعة»، لأبي عبدالله محمد بن إبراهيم، الشهير بابن الفاضل الأندلسي، وهذا الكتاب مفقود.

٦ - كتاب «الفلاحة»، لأبي بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني الصوفي، الملقّب بابن وحشية الكلداني، ولا يُعرف بالضبط في أي قرنٍ عاش، ولكن يقال إنه عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري.

٧ - كتاب «الأسس الزراعية»، ألّفه ابن عبدون الذي عاش في أواخر القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر الميلادي.

٨ - كتاب «الشجر والنبات»، لأحمد بن حاتم، الملقب بابن نصر الباهلي، أقام ببغداد وتوفي ودفن بها عام ٢٣١هـ.

٩ - كتاب «الزَّرع والنخل»، له أيضًا.

١٠ - كتاب «الزراعة»، لأبي الخير الإشبيلي، لا يُعرف شيء عن حياة هذا العالم الجليل وسيرته.

١١ - كتاب «الزرع» ألّفه أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري، المتوفى عام ٢٠٩هـ.

١٢ - كتاب «المُغني في الزراعة»، لأبي أحمد بن محمد الحجاج، الملقب بالإشبيلي، نسبةً إلى مسقط رأسه مدينة إشبيلية.

١٣ - كتاب «النبات والشجر»، لابن السكيت يعقوب ابن إسحاق المتوفى ٢٤٣هـ، ذكره ابن النديم في الفهرست.

١٤ - كتاب «مفتاح الراحة في علم الفلاحة»، مجهول المؤلف، توجد منه ثلاث نسخٍ خطية، واحدة في برلين، ونسختان في دار الكتب المصرية.

١٥ - كتاب «الفلاحة»، لحنين بن إسحاق المتوفى عام ٢٦٤هـ على عهد الخليفة العباسي المعتمد.

١٦ - كتاب «مختصر الفلاحة»، للعالم الزيتوني، طبع لأول مرة في بطرسبرغ سنة ١٨٥٩م(٤).

١٧ - كتاب «نزهة النفوس والأزهار والأفكار في معرفة النبات والأحجار»، لعبدالرحمن بن داود الأندلسي. يوجد منه نسخة في الخزانة التيمورية في القاهرة(٥).

١٨ - كتاب «الفلاحة المنتجة» في إصلاح الأراضي والزروع وغرس الأشجار وتدبيرها، لطبيغا الجر كلمش تمري، يوجد منه خمس نسخٍ خطية في دار الكتب المصرية.

١٩ - كتاب «بغية الفلاحين» في الأشجار المثمرة والرياحين، للسلطان العباسي بن علي بن داود ابن يوسف بن عمر بن علي بن رسول الغساني - ملك اليمن - يوجد منه نسخة بخط نجل المؤلف في دار الكتب العمومية(٧).

٢٠ - كتاب «الفلاحة»، لابن بصال، إبراهيم بن محمد ابن بصال الأندلسي.

٢١ - كتاب «الفلاحة» المعروف بـ«جامع فرائد الملاحة في جوامع فوائد الفلاحة»، لرضي الدين بن رضي الغزي القرشي المتوفى ٩٣٥هـ، يوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية(٨).

٢٢ - كتاب «الزراعة»، للحاج أحمد الغرناطي، ولد مؤلف هذا الكتاب في مدينة غرناطة عام ٥٥٢هـ = ١١٦٠م. ويُعدّ من الكتب المفقودة.

٢٣ - «النبات»، وهو الفصل الرائع من كتاب «نهاية الأَرَب» للنويري، المتوفى عام ٧٣٢هـ. وقد طبع هذا الفن في الجزء الحادي عشر من نهاية الأرب(٩).

٢٤ - كتاب «الفلاحة»، لخير الدين بن تاج الدين إلياس زادة (١١٣٤هـ)، يوجد منه نسخة ببرلين.

٢٥ - كتاب «البيان والصراحة» بتلخيص كتاب «الملاحة في علم الفلاحة» لمحمد بن عيسى بن محمود بن كنان، توجد نسخة خطية بخط المؤلف نفسه في خزانة برلين.

٢٦ - كتاب «عمدة الصناعة في علم الزراعة»، لعبد القادر الخلاصي، يوجد منه نسخة خطية في برلين.

٢٧ - كتاب «علم الملاحة في علم الفلاحة»، للشيخ عبد الغني النابلسي المتوفى عام ١١٤٣هـ، ويطلق بعض العلماء على هذا الكتاب اسم «الفلاحة الشامية»؛ لاحتوائه على بعض النظريات الزراعية التي كانت تستعمل قديمًا في بلاد الشام، وهذا الكتاب اختصره النابلسي من كتاب جامع فرائد الملاحة في جوامع فوائد الفلاحة، لرضي الدين الغزي، وهو مطبوع. وتوجد منه نسخة بخط المؤلف في خزانة الأستاذ الكبير كوركيس عواد حسب ما جاء في قوله(١٠).

٢٨ - كتاب «الفلاحة الأندلسية»، لابن العوام أبي زكريا يحيى بن محمد، الذي عاش في مدينة إشبيلية في القرن الثاني عشر الميلادي، وتوجد من هذا الكتاب ثلاث نسخٍ خطية: الأولى في مكتبة لندن، والثانية في مكتبة ليدن، والثالثة -

وهي ناقصة – موجودةٌ في المكتبة الوطنية بباريس.

٢٩ – كتاب «الدر الملتقط في علم فلاحتي الروم والنّبط»، لشيخ حطين محمد بن أبي بكر بن أبي طالب الأنصاري الدمشقي، وتوجد منه نسختان أصليتان في دار الكتب المصرية[١١].

٣٠ – كتاب «جنى النخلة في كيفية غرس النخلة»، للحلواني أمين بن حسن المدني.

٣١ – كتاب «مسالك الأبصار»، لابن فضل الله العمري – القسم الخاص بالنبات – ويعدّ هذا الكتاب فريدًا في بابه؛ لأنه معزّز بالصور الملونة لبعض أجزائه عن النباتات. وتوجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة البلدية بالإسكندرية في مصر.

٣٢ – كتاب «نحل عبر النحل»، للمقريزي تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد القادر بن محمد بن تميم الشافعي، ويقول الأستاذ عادل أبو النصر في كتابه (تاريخ الزراعة): إنه عثر على نسخة من هذا الكتاب في مكتبة معهد دمياط الديني، وقد نشر هذا الكتاب الأستاذ جمال الدين الشيّال عام ١٩٤٦م.

٣٣ – كتاب «النحل والعسل»، للسجستاني أبي حاتم سهل بن عثمان البصري، المتوفى عام ٣٥٠هـ.

٣٤ – كتاب «النخلة»، لأبي عمرو إسحاق بن مراد الشيباني.

٣٥ – كتاب «النخلة»، للأصمعي، أبي سعيد عبدالملك ابن قريب.

٣٦ – كتاب «علم البيطرة»، لحنين بن إسحاق المتوفى عام ٢٦٤هـ، على عهد الخليفة العباسي المعتمد.

٣٧ – كتاب «الخيل»، لأبي جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو.

٣٨ – كتاب «الخيل»، للباهلي، أبي نصر أحمد بن حاتم.

٣٩ – كتاب «طبائع الحيوان»، لأبقراط، ترجمه حنين ابن إسحق إلى اللغة العربية.

٤٠ – كتاب «الإبل»، للباهلي، أبي نصر، أحمد بن حاتم.

٤١ – كتاب «علاج سائر الدواب»، لإسحاق بن علي ابن سليمان.

٤٢ – كتاب «القواعد المسطّرة في عالم البيطرة»، للعزاوي، علي بن عبد الرحمن بن هذيل بن محمد. وتوجد نسخة منه في مكتبة أكاديمية التاريخ في مدريد.

٤٣ – كتاب «الأسرار عن الطيور والأزهار»، لابن غانم المقدسي، عز الدين عبدالسلام بن أحمد.

٤٤ – كتاب «علم البيطرة»، لثابت بن قرّة، وتوجد منه نسخة خطية في المكتبة الملكية بلندن. وهو من الكتب الفريدة والقيّمة في بابها.

٤٥ – كتاب «اللّبن»، لأبي بكر الرازي العالم المعروف.

٤٦ – كتاب «المنزل الريفي»، لابن العوام، أبي زكريا يحيى بن محمد، يبحث في الزراعة والحيوانات الداجنة في القرن الثاني عشر الميلادي.

٤٧ – كتاب «تشريح الحيوانات»، لـ «جالينوس»، ترجمه الطبيب اليهودي حنين بن إسحاق إلى اللغة العربية.

القسم الثالث

تضم مؤلفات هذا القسم المؤلفات في النباتات الطبية، والجدير بالذكر أن علم النبات كان من أهم

العلوم التي تناولها الأطباء في ذلك العصر، نظرًا لأهميته وعلاقته بهذا العلم. وأهم كتب هذا القسم:

١ - كتاب «الأدوية المفردة» (القانون في الطب)، لابن سينا، المتوفى عام ٤٢٨هـ.

٢ - كتاب «النبات» لأرسطو، ترجمه إسحاق بن حنين المتوفى عام ٢٩٨هـ إلى العربية.

٣ - كتاب «تركيب الأدوية»، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن أبي الأشعث، المتوفى عام ٣٦٠هـ.

٤ - كتاب «الحاوي في الطب»، لأبي بكر الرازي، المتوفى عام ٩٣٥هـ.

٥ - كتاب «الأقراباذين الكبير»، لسابور بن سهل، على عهد الخليفة المهتدي بالله العباسي، المتوفى ٢٥٥هـ. يوجد منه نسخة خطية في خزائن ميونخ.

٦ - كتاب «الحشائش»، أو كتاب «الأدوية المفردة»، لديسقوريدس، منه عدة نسخ في مكتبة أيا صوفيا، وفي مدينة الموصل منه نسخة منقولة من نسخة قديمة مصوّرة، وتوجد هذه النسخة في خزانة المدرسة المحمدية في جامع الزيواني بالموصل بعد أن بُدِّلت النسخة القديمة بنسخة جديدة، وتوجد نسخة شمسية منه في دار الكتب المصرية منقولة عن نسخة مكتبة أيا صوفيا.

٧ - كتاب «تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس»، لأبي داود سليمان بن حسان ابن جلجل. وكان هذا طبيبًا للخليفة هشام المؤيد.

٨ - كتاب «النبات» من كتاب الشفاء، لابن سينا، ومن هذا الكتاب نسخٌ خطية عديدة في معظم مكتبات الشرق والغرب.

٩ - كتاب «في قوى الأدوية المفردة»، لابن الهيثم البصري، المتوفى عام ٤٣٠هـ.

١٠ - كتاب «الأدوية المفردة»، لعلي بن رضوان الطبيب المصري المتوفى عام ٤٥٣هـ.

١١ - كتاب «كلام على بعض كتاب النباتات»، لأرسطو طاليس، صنفه ابن باجة الأندلسي المتوفى عام ٥٢٣هـ.

١٢ - كتاب «النبات»، لتاوفرسطس، ترجمه إلى اللغة العربية إبراهيم بن بكسوس، حيث كان طبيبًا في بيمارستان عضد الدولة العباسي.

١٣ - كتاب «منهاج البيان فيما يستعمله الإنسان»، للطبيب يحيى بن جزلة المتوفى عام ٤٧٣هـ، ويوجد منه نسختان في خزانة المتحف العراقي ببغداد.

١٤ - كتاب «أعيان النبات والشجريات الأندلسية»، لأبي عبيد البكري الأندلسي المتوفى عام ٤٨٧هـ.

١٥ - كتاب «منتخب كتاب جامع المفردات»، للغافقي أحمد بن محمد بن خليد، المتوفى عام ٥٦٠هـ.

١٦ - كتاب «النبات»، للشريف الإدريسي، المتوفى عام ٥٦٠هـ.

١٧ - كتاب «الأدوية المفردة» له أيضًا.

١٨ - كتاب «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، لابن بطلان، منه نسخة في مكتبة أكاديمية التاريخ في مدريد.

١٩ - كتاب «جامع أشتات النبات»، للشريف الإدريسي، ويسمى الكتاب أيضًا «الجامع لصفات أشتات النبات وضروب أنواع المفردات من الأشجار والأثمار والأصول والأزهار وأعضاء الحيوان والمعادن والأطيار»، ويوجد منه نسخة في خزانة فاتح باستانبول.

٢٠ - كتاب «النبات»، لحنين بن إسحاق، وهو الذي اختصر كتاب النبات لأرسطو.

٢١ - كتاب «في البقول وخواصها»، له أيضًا.

٢٢ - كتاب «الطب القديم»[١١]، للقرطبي، موسى بن عبدالله الطبيب اليهودي، قدمه للسلطان الأفضل ابن السلطان صلاح الدين الأيوبي، ووجد مكتوبًا بخط اليد في أحد الأديرة القبطية القديمة، ولم يطبع إلاّ عام ١٩٣٢.

وقد وقف على جمعه وتصحيحه وطبعه عوض واصف.

٢٣ - كتاب «النبات» المصوَّر بالألوان - لرشيد الدين بن الصوري (١١٧٧ - ١٢٤١م)، وقد[١٢] تتلمذ ابن الصوري على العالم النباتي العباسي ابن رومية الإشبيلي، وقد فقدت كتبه الأصلية في علم النبات. ويعدّ هذا الكتاب أول مؤلَّف باللغة العربية مزيّن بالرسوم للنباتات بألوانها الطبيعية.

٢٤ - كتاب «انتزاعات من كتاب ديسقوريدس في صفات الحشائش»، لأبي محمد عبد اللطيف بن اللبَّاد الموصلي البغدادي.

٢٥ - «اختصاص كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري»، لأبي محمد عبد اللطيف بن اللباد الموصلي البغدادي.

٢٦ - كتاب «اختصاص الأدوية المفردة لابن سمجون»، لأبي محمد عبد اللطيف بن اللباد الموصلي البغدادي.

٢٧ - كتاب «الفواكه ومنافعها»، لحنين بن إسحاق، منه نسخة في مكتبة حلب الكبرى.

٢٨ - كتاب «العقاقير البسيطة»، لابن عمران موسى ابن ميمون، ولد عام ١١٣٥م في مدينة قرطبة.

٢٩ - كتاب «تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب والعجاب»، للحكيم الماهر والطبيب الحاذق الشيخ داود الضرير بن عمر الأنطاكي، المتوفى عام ١٠٠٨هـ.

٣٠ - كتاب «في الألف عقار»، لرشيد الدين أبي خليفة.

٣١ - كتاب «المعتمد في الأدوية المفردة»، للغساني، يوسف بن عمر بن علي بن رسول صاحب اليمن، المتوفى عام ٦٩٥هـ.

٣٢ - كتاب «المُغني في الأدوية المفردة»، لابن البيطار، ضياء الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد الأندلسي المالقي العشَّاب العالم النباتي.

٣٣ - شرح كتاب «ديقوريدس»، لابن البيطار أيضًا.

٣٤ - كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، لابن البيطار، ويعدّ هذا الكتاب من أهم الكتب التي ألفها.

٣٥ - كتاب «الشعير»، لابن رضوان.

٣٦ - كتاب «الهندباء»، لابن سينا.

٣٧ - اختصار كتاب «جالينوس» في الأدوية المفردة، لحنين بن إسحاق.

٣٨ - كتاب «ماء الشعير»، ليوحنا بن ماسويه.

٣٩ - كتاب «الأدوية متى يسهل وجودها».

٤٠ - كتاب «في تركيب الأدوية لجالينوس»، ترجمة حنين بن إسحاق وولده.

٤١ - كتاب «الأدوية المفردة»، لجالينوس، ترجمه إلى العربية حنين بن إسحاق وولده، وشرحه العالم النباتي ابن البيطار[١٣].

٤٢ - كتاب «العقاقير الطبية»، لموسى الدمشقي الصغير.

٤٣ - كتاب «التلخيص في الأدوية المفردة»، لأبي الوليد مروان بن جناح القرطبي. وهو من يهود

الأندلس، ولد عام ٩٨٦م وتوفي في حدود عام ١٠٥٠م.

٤٤ - كتاب «تحفة الأحباب في ماهية الأعشاب»، لعالم مغربي مجهول. يوجد منه نسخة خطية في خزانة كتب الجزائر.

٤٥ - كتاب «كاشف الرموز في شرح العقاقير والأعشاب»، لعبد الرزاق الجزائري (من أهل القرن الثاني عشر الهجري).

٤٦ - كتاب «شرح حشائش ديسقوريدس»، لابن العباس ابن الرومية الإشبيلي، النباتي الشهير، المتوفى عام ١١٦٥م.

٤٧ - كتاب «تركيب الأدوية»، لأبي جعفر أحمد بن أبي الأشعث.

٤٨ - كتاب «قوى الأدوية المركبة»، لابن الهيثم.

٤٩ - مقالة في النخل، لعبد اللطيف البغدادي، ألّفها في مصر سنة ٥٩٩هـ[١٤].

القسم الرابع

يضم هذا القسم الكتب والمؤلفات التي تتناول في بعض فصولها شيئًا عن الزراعة والحيوان والنبات وعلاقة ذلك بصحيح اللغة العربية.

١ - كتاب «نزهة الأنام في محاسن الشام»، لابن سكرة، المتوفى عام ١٣٨٥م.

٢ - كتاب «اللبأ واللبن»، لأبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري، المتوفى عام ٢١٥هـ.

٣ - كتاب «المطر»، لأبي زيد الأنصاري أيضًا.

٤ - كتاب «الحيوان»، للجاحظ، وقد حققه الأستاذ عبد السلام هارون ونشره بسبعة مجلدات.

٥ - كتاب «رسالة التفاح»، للجاحظ أيضًا.

٦ - كتاب «رسالة النبات»، له أيضًا.

٧ - كتاب «الزرع والنخل والزيتون»، له أيضًا، وهذا الكتاب مفقودٌ كما فُقد غيره من المؤلفات.

٨ - كتاب «حياة الحيوان الكبرى»، للأستاذ العلامة الشيخ الجليل كمال الدين الدميري. ولد عام ٧٤٢هـ، وتوفي عام ٨٠٨هـ بالقاهرة. وهو من أهم الكتب التي تشرح علم الحيوان بأسلوبٍ علميّ مفهوم، وقد كتب عن هذا الكتاب ومؤلفه وحلّله بصورة علمية بحتة الأستاذ الكبير «حسين فرج زين الدين» حجة العرب الأكبر في علم الحيوان في مادة دائرة معارف الشعب.

٩ - كتاب «النبات»، وهو الجزء الحادي عشر من نهاية الأرب - للنويري المتوفى عام ٧٣٢هـ = ١٣٣١م. وهو كتابٌ قيّم ومفيد حيث اختصر معظم المعلومات النباتية القديمة بأسلوبٍ أدبيّ رائع.

١٠ - كتاب «فقه اللغة»، للإمام أبي منصور عبد الملك ابن محمد بن إسماعيل الملقّب بالثعالبي النيسابوري، المتوفى عام ٤٢٩هـ = ١٠٣٨م.

١١ - كتاب «الصفات في اللغة»، للنضر بن شميل، المتوفى عام ٢٠٤هـ. والجزء الخامس من هذا الكتاب فقط يخصّ النبات والزّرع.

١٢ - كتاب «العيون في اللغة»، للخليل بن أحمد الفراهيدي، المتوفى عام ١٨٠هـ.

١٣ - كتاب «النبات والشجر»، لأبي سعيد عبد الملك ابن قريب، المشهور بـ (الأصمعي)، عاش في عصر الخليفة هارون الرشيد، وتوفي عام ٢١٦هـ، وقد حقّقه الأب لويس شيخو اليسوعي[١٥].

١٤ - كتاب «النخل والكرم»، للأصمعي، وينسبه بعضهم لأبي عبيد، معاصر للأصمعي، المتوفى سنة ٢٢٤هـ = ٨٣٩م. كما ينسبه بعضهم لأبي حاتم السجستاني تلميذ الأصمعي.

١٥ – كتاب «الكرم»، لأبي حاتم السجستاني.

١٦ – كتاب «الشجر والنبات»، لأبي ناصر أحمد الباهلي، المتوفى عام ٢٣١هـ.

١٧ – كتاب «النخل والزرع»، له أيضًا.

١٨ – كتاب «النبات»، لهشام بن إبراهيم الكرماني.

١٩ – كتاب «النبات»، لأبي جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمر، من علماء بغداد في عهد الدولة العباسية.

٢٠ – كتاب «النبات والشجر»(١٦)، لأبي زيد الأنصاري – من أهل البصرة – المتوفى عام ٢١٥هـ.

٢١ – كتاب «صفة النخل»، لابن الأعرابي الكوفي، المتوفى عام ٢٣١هـ.

٢٢ – كتاب «صفة الزرع»، له.

٢٣ – كتاب «النَّبت والبقل»، له أيضًا.

٢٤ – كتاب «النبات»، له أيضًا.

٢٥ – كتاب «النبات والشجر»، لأبي يوسف يعقوب ابن إسحاق بن السكيت، المتوفى عام ٢٤٣هـ قتلاً.

٢٦ – كتاب «الشجر والنبات»، للمفتجع البصري، المتوفى عام ٣٢٧هـ في البصرة.

٢٧ – كتاب «الزرع والنبات والنخل وأنواع الشجر»، للمفضل بن سلمة، المتوفى عام ٣٠٨هـ.

٢٨ – كتاب «الشجر»، لأبي عبدالله الحسين بن أحمد ابن خالويه، المتوفى عام ٣٧٠هـ، وقد وجدت منه نسخة خطية في خزانة برلين.

٢٩ – كتاب «العين»، للخليل بن أحمد الفراهيدي.

٣٠ – كتاب «الغريب المصنَّف»، لأبي عبيد القاسم بن سلام، المتوفى عام ٢٢٣هـ.

٣١ – كتاب «الجمهرة»، لابن دريد، المتوفى عام ٣٢١هـ.

٣٢ – كتاب «تهذيب اللغة»، للأزهري، المتوفى عام ٣٧٠هـ.

٣٣ – كتاب «الصحاح في اللغة»، للجوهري، المتوفى عام ٣٩٣هـ.

٣٤ – كتاب «العباب»، للصاغاني، المتوفى عام ٥٦٠هـ.

٣٥ – كتاب «لسان العرب»، لابن منظور، المتوفى عام ٧١١هـ.

٣٦ – كتاب «القاموس المحيط»، للفيروزآبادي، المتوفى عام ٨١٦هـ.

٣٧ – كتاب «تاج العروس»، لمرتضى الزبيدي، المتوفى عام ١٢٠٥هـ.

٣٨ – كتاب «الزّرع»، لأبي عبيدة معمر بن المثنى البصري، المتوفى عام ٢٠٩هـ.

٣٩ – كتاب «النبات»، لمحمد بن حبيب البغدادي، المتوفى في مدينة سامراء، عام ٢٤٥هـ على عهد خلافة المتوكل على الله.

٤٠ – كتاب «النخلة»، أو كتاب «النخل»، لأبي حاتم السجستاني المتوفى عام ٢٥٥هـ.

٤١ – كتاب «مبادىء اللغة»، للإمام أبي عبدالله محمد ابن عبدالله الخطيب الإسكافي، المتوفى عام ٤٢١هـ.

٤٢ – كتاب «كفاية المتحفِّظ ونهاية المتلفِّظ في اللغة العربية»، لأبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن عبدالله الملقب بابن الأجدابي الطرابلسي.

٤٣ - كتاب «عيون الأخبار»، لأبي محمد عبدالله بن قتيبة الدينوري، المتوفى عام ٢٧٦هـ.

٤٤ - كتاب «العقد الفريد»، لأبي عمر أحمد بن عبد ربه الأندلسي، المتوفى عام ٣٢٨هـ = ٩٤٠م.

٤٥ - كتاب «النبات»، لأبي سعيد السكري، المتوفى عام ٢٧٥هـ.

٤٦ - كتاب «النبات»، لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري، المتوفى عام ٢٨١هـ.

٤٧ - اختصار كتاب «النبات»، لعبد اللطيف البغدادي، المتوفى عام ٦٢٩هـ.

٤٨ - كتاب «النبات»، لسليمان بن أحمد، المعروف بالحامض البغدادي، المتوفى عام ٣٠٨هـ.

وهناك كتبٌ ومصنّفات فُقد أكثرها، ولا يعرف أسماء مؤلفيها، ولكن ذُكرت في الكتب القديمة، ككتاب «الفهرست» لابن النديم، وكتاب «وفيات الأعيان»، لابن خلّكان، لا يسمح المقام لذكرها هنا..●

●●●

الحواشي

١ - الزراعة والنبات عند العرب، مجلة الزراعة العراقية مج ٧س ١٩٥٢م.

٢ - تاريخ الزراعة القديمة.

٣ - المصدر السابق نفسه.

٤ - الزراعة والنبات عند العرب.

٥ - فهرست الخزانة التيمورية.

٦ - فهرست دار الكتب المصرية.

٧ - المصدر السابق نفسه.

٨ - المصدر السابق نفسه.

٩ - الزراعة والنبات عند العرب، مجلة الزراعة العراقية، مج ٧س ١٩٥٢م.

١٠ - المصدر السابق نفسه.

١١ - تاريخ الزراعة القديمة

١٢ - المصدر السابق نفسه.

١٣ - تاريخ الزراعة.

١٤ - الزراعة والنبات عند العرب، مجلة الزراعة العراقية، مج ٧س ١٩٥٢م.

١٥ - المصدر السابق نفسه.

١٦ - تاريخ الزراعة القديمة.

المراجع

عواد : كوركيس.

- الزراعة والنبات عند العرب، مجلة الزراعة العراقية، مج٧، ١٩٥٢م.

أبو النصر : عادل.

- تاريخ الزراعة القديمة، بيروت، ١٩٦١م.

فهرست الخزانة التيمورية.

فهرست دار الكتب المصرية.

رؤية هندسية لبعض المصطلحات الإنشائية والمعمارية

في سور القرآن الكريم

الأستاذ/ سامي ميري كاظم
قسم هندسة العمارة والإنشاء
جامعة ناصر - الخمس - ليبيا

مقدمة

بسم الله والحمد لله الذي ينفدُ البحرُ قبل أن تنفدَ كلماتُهُ . سبحانه أنزل الفرقان كتابًا محكمًا ناصع البيان قاطع البرهان هو العليم الذي لا تُحيط فهارسُ الكائنات بواسع علمه ، والحكيم المتعالي الذي لا غَورَ لقاموس حكمته.

وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على نبيّ الأمة سيدنا محمد، المبعوث بالحقّ والرحمة ، وعلى آله وصحبه أجمعين.

لا يخفى ما يعانيه المرء - أحيانًا - إذا أراد الاستشهاد بآيةٍ كريمة من القرآن الكريم ، حين استنباط حكمٍ من أحكامه الشرعية في أمور دينه ودنياه ، ويزداد الأمر صعوبةً عندما يتعلق الأمر بالبحث عن المفردات والمصطلحات الفنية والهندسية بشكلٍ عام ، وما يماثلها من ألفاظ ، أو ما يقابلها من كلماتٍ أو مصطلحات ، كتلك التي نستعملها في كتبنا العلمية وبحوثنا أو دراساتنا المتخصصة .

لقد باشرتُ البحث بين آيات الذكر الحكيم عن المفردات الهندسية ، في مجال هندسة العمارة والإنشاء ، وإنّي - مع شدّة ما عانيت من مشقّة البحث والجمع والمراجعة - لا أُبرّىءُ نفسي من زلّة السهو ، فإنّي أبرأُ إلى الله تعالى من خطأ العمد، وأستغفره لما طغى به القلم.

الإنسان والبناء

Human and Construction

كان شعور الإنسان بالحاجة الماسّة إلى السكن (المأوى) منذ وُجِدَ، وكان المأوى في أول الأمر بدائيًّا، حيث لجأ الإنسان القديم إلى اتخاذ الكهوف (Caves)، التي لم يشارك في بنائها، بل كوّنتها العوامل الطبيعية، مأوىً له. ونتيجةً لشغف الإنسان منذ القدم باكتشاف العالم الذي يعيش فيه، وتعرّفه أسرار الطبيعة ومخاطرها، استطاع تطويع الطبيعة وصنع الحضارة (Civilization)، فابتدأ يفكّر في بناء مأواه بأسهل الطرق، وباستخدام أكثر المواد توافرًا لديه، فاستخدم أغصان الأشجار وجذوعها؛

لبناء الهيكل البدائي لكوخه، ونسج جدرانه من حصائر أوراق الأشجار، وطوّر الكهوف الطبيعية ببناء جدران حجرية لها، وبنى الأكواخ الحجرية وسقفها بحجارةٍ مسطّحة أو متطاولة منتقاة، وكساها، وسدّ الفراغات بينها بالأعشاب والطين[1]. واستخدم قاطنو السهول والوديان (الطين): لبناء أكواخهم، وخلطوه بالتبن، فحصلوا على مادة بناء جيّدة، شيّدوا منها مساكنهم. وعلى المبدأ نفسه استخدم الرعاة جلود الحيوانات وشعورها، فشيّدوا منها خيامهم الخفيفة المشدودة بالحبال والسهلة النقل. كما شيّد قاطنو المناطق القطبيّة الثلجية أكواخهم من قطع الثلج المتجمدة، وكَسَوْها من الداخل بفراء الحيوانات التي يصطادونها.

ومع تطوّر المجتمع البشري، وتطور الحياة الجماعية لدى الناس، وظهور التجمعات المستقرة التي تطوّرت إلى مدن، ظهرت الحاجة إلى تطوير الأبنية التي صارت تُستخدم لأغراضٍ أخرى غير المأوى، كالمعابد، والقلاع، والقصور، ومشاريع الريّ، والجسور، والسدود الواقية من السيول... إلخ. وقد أدّى هذا التطوّر في الحياة الاجتماعية للإنسان إلى وجود مالكين للأراضي يستغلّونها للصيد والرعي والزراعة والسكن.

وقد ذكر القرآن الحكيم مصطلح (المُلك Property): ما يُملك ويُتصرَّف فيه، والجمع (أملاك)، ويُقال: (مَلَكَ الشيءَ مُلْكًا: حازَهُ وانفرد بالتصرف فيه، فهو مالك). وفي التنزيل العزيز: ﴿قُلْ لَو أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ..﴾[2] ، و ﴿... فَهُم لَهَا مَالِكُونَ﴾[3]. وعلى هذه الأرض التي يمتلكها الفرد... يبني له مسكنًا يلجأُ إليه؛ ليجد فيه الراحة والسعادة والأمن والطمأنينة، حيث تردّدَ مصطلح (السَكَن Home): المَسْكَن - والجمع (مَساكِن) - في آياتٍ قرآنية عديدة، منها: ﴿... اسْكُنُوا الأَرضَ...﴾[4]، و ﴿وسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ...﴾[5]، و ﴿... ومَسَاكِنُ تَرْضَوْنَها...﴾[6]، كما وردت مصطلحات مرادفة للسكن، مثل مصطلح (البيت Home): مأوى الإنسان، ثمّ قيل لِما يُتَّخَذ للسُكنى، والجمع (بيوت)، كما جاء في قوله تعالى: ﴿... مِنْ بُيُوتِكُمْ أو بُيوتِ آبائِكُم...﴾[7]، وقوله: ﴿... لا تَدْخُلُوا بُيوتَ...﴾[8]، وقوله: ﴿وإذْ جَعَلْنَا البَيْتَ مَثَابَةً...﴾[9]، وكذلك مصطلح (الدار Dwelling): المنزل المبنيّ، والموضع الذي يسكنه الناس، والجمع (دور) و(ديار)، وقد ورد في قوله تعالى: ﴿... تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُم...﴾[10]، وقوله: ﴿... فَأَصْبَحُوا فِي دارِهِمْ...﴾[11]، وقوله: ﴿... مِنْ دِيارِكُمْ...﴾[12]، وقد ذُكر مصطلح (القصر Palace): البيت الفخم الواسع المبنِيّ بالحجارة أو نحوها، وجمعه (قصور)، كما جاء في قوله تعالى: ﴿...وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾[13]، وقوله: ﴿... مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا...﴾[14]. مثلما أشار التنزيل العزيز إلى مصطلح (عمارة Architecture): ما يُعْمَرُ به المكان، وهو مبنى كبير فيه عدة مساكن في طوابق متعددة، وعَمَره عمارة، فهو معمور، وقد ورد في قوله تعالى: ﴿...وَعِمَارَةَ المَسْجِدِ الحَرَامِ...﴾[15]؛ أي عمارة المسجد بما يناسبه من إقامة الشعائر والعبادة، وفي قوله تعالى: ﴿وَالبَيْتِ المَعْمُورِ﴾[16].

ومنذ بدء الخليقة كان الإنسان دائم الرحيل من مكانٍ إلى آخر هو وحيواناته، باحثًا عن الخضرة وعيون الماء، فإذا وجدها في مكانٍ ما، بدأ في استيطانه واستقرّ فيه، وأنشأ ما يُعرف بالتجمّع العمراني[17]. وقد ورد ذكر مصطلح (الماء Water)، في قوله تعالى: ﴿وجَعَلْنَا مِنَ الماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيّ...﴾[18]، وقوله: ﴿... فَيَخْرُجُ مِنْهُ المَاءُ...﴾[19]، وقوله: ﴿... فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾[20]. وقد ذُكِرَ مصطلح (العيون Springs)، - قالوا: عَيْنُ الماءِ،

تشبيهًا لصفائها ومائها الجاري - في قوله تعالى: ﴿وفجرنا فيها من العيون﴾[٢١]، وقوله: ﴿وفجرنا الأرض عيونًا﴾[٢٢] وقوله: ﴿... فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾[٢٣].

وقد تشكّلت من هذه البيوت والمساكن قرب منابع المياه والعيون المستعمرات البشرية والعمرانية، التي أصبحت نواةً لمنشأ القرية، ومن تجمّع القرى تكوّنت المدينة، ومن هذه المدن تكوّنت الأمصار والبلدان. ولم تنشأ القُرى أو المدن، ولم تتطوّر بشكلٍ عفويّ، إنّما كان نُمُوُّها نتيجة جملةٍ من العوامل الاستراتيجية المتعلّقة بالموقع والموضع والعوامل الاقتصادية والسياسية، وكانت المدينة في كل العصور رمزًا للعمل والراحة والأمان، فهي تتفاعل مع المناطق المحيطة بها، وهي نقطة التقاء وتجمّع للطرق وخطوط المواصلات والمنتوجات الزراعية والصناعية ولجميع البضائع ومركز للخدمات والمؤسسات المالية والمصرفية[٢٤].

وقد ورد مصطلح (القرية Village): - كلّ مكان اتّصلت به الأبنية، والجمع (قُرى) - في سور قرآنية عديدة نذكر منها، قوله تعالى: ﴿... جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ...﴾[٢٥]، وقوله: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ...﴾[٢٦]، وقوله: ﴿...ادْخُلُوا هذِهِ القَرْيَةَ...﴾[٢٧]. بينما ورد ذكر مصطلح (المدينة City): البلدة العظيمة تجمع المنازل والأسواق، وجمعها (مُدُن) و(مَدائن)، في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي المَدِينَةِ...﴾[٢٨]، وقوله: ﴿وَجَاءَ أَهْلُ المَدِينَةِ...﴾[٢٩]. وقوله: ﴿... وَأَرْسِلْ فِي المَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾[٣٠].

مواد الإنشاء وخصائصها

Materials of Construction and Their Properties

لتحقيق الوجه الأكمل لأيّ منشأ هندسي في المتانة والديمومة يستوجب وجود التصميم المتكامل، الذي يأخذ في الحسبان المواد الإنشائية المستعملة، والظروف التي تتعرض لها، والمُدة التي ستُستعمل فيها، وكذلك عامل الأمان والاقتصاد في التكلفة. وقد ظهرت حاجة الإنسان إلى المواد الإنشائية مع ظهور حاجته للمسكن. وقد استخدم مواد الإنشاء المتوافرة في الطبيعة قديمًا، فاستخدم الأحجار والصخور والطين والرمل والقطران. وبدأ الإنسان في اختراع بعض الأدوات البدائية التي تساعده على تشكيل المواد التي يصنع منها مسكنه، فكانت الأدوات تمكّنه عندئذٍ من تقطيع الأحجار وتهذيبها فقط، وتقطيع فروع الأشجار وتقليمها[٣١]. واستمرّ الإنسان في تطوير تلك الأدوات والآلات التي تساعده في تحقيق متطلباته ورغباته، وتطوّرت خبرة البنّائين لمواكبة متطلبات الحياة المتزايدة. وقد وردت في آيات الذكر الحكيم إشارات عديدة للمواد الإنشائية مثل مصطلح (الطين Clay): واحدته طينة، الوحل المعروف، وقد يُسمى الطين بعد زوال مائيته، طينًا لازبًا، كما جاء في قوله تعالى: ﴿... خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ...﴾[٣٢]، وفي قوله: ﴿... إنّا خلقناهم من طينٍ لازب﴾[٣٣]. بينما ورد ذكر مصطلح مماثل (الصّلصال: كل ما جفّ من الطين ما لم يُجعل خزفًا)، حيث ورد ذكره في قوله تعالى: ﴿... مِنْ صَلصَالٍ كَالفَخَّار﴾[٣٤]، وفي قوله تعالى: ﴿... مِنْ صَلصَالٍ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُون﴾[٣٥]. كما ورد ذكر مصطلح (الحجارة Stone): واحدتها الحَجَر، المادة الصلبة التي تُتَّخَذ من الجبال، ويُقال كسَّارة الصخور. إذ وردت في قوله تعالى: ﴿...حِجَارَةً مِنْ طِين﴾[٣٦]، وفي قوله: ﴿...بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيل﴾[٣٧]، وفي قوله: ﴿...فَهِيَ كَالحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَة...﴾[٣٨]. كما ذُكر مصطلح (الصخر Rock): الحَجَر العظيم الصلب، واحدته صَخْرَةٌ، إذ ورد ذلك

في قوله تعالى: ﴿... إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ...﴾(٣٩)، كما أشارت بعض سور الذكر العزيز إلى مصطلح (غَبَرَة Dust): الغُبار، ما يبقى من التراب المُثار، حيث ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿... يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ﴾(٤٠)... بينما تطرّقت بعض آيات الكتاب المُبين إلى مصطلح (رُكام Aggregate): ما اجتمع من الأشياء وتراكم بعضه فوق بعض، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿... ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا...﴾(٤١) ... وقد ورد مصطلح (التراب Dust): ما نُعِّمَ من أديم الأرض، ويُقال: ما تفتّت ودُقّ من جنس الأرض، حيث ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿... أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ...﴾(٤٢)، وفي قوله تعالى: ﴿... خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ...﴾(٤٣). كما ورد ذكر مصطلح (القطران Tar): عصارة شجرة الأرز، تُطبخ ثمّ تُطلى بها الإبل، ويُقال مادة سوداء سائلة لزجة تُستخرج من الخشب والفحم ونحوهما، وهي مادةٌ إنشائية مانعة للرطوبة، وتُستخدم في رصف الطرق... وقد ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ...﴾(٤٤).

كما أشار القرآن الكريم إلى موادّ إنشائية أخرى، مثل مصطلح (الزجاج Glass): جَوْهَرٌ صلب سهل الكسر، شفّاف، يُصنع من الرمل والقِلي. والزجاجة: القطعة من الزجاج، حيث ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿...الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ...﴾(٤٥). كما تطرّق الكتاب المُبين إلى مصطلح (الحديد Iron): عنصر فلزيّ معروف يجذبه المغناطيس، ومن أنواع الحديد: الزهر والمطاوع والصّلب، وقد وردت سورة قرآنية كاملة تحمل اسم (سورة الحديد)، وورد فيها قوله تعالى: ﴿... وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ...﴾(٤٦). بينما ورد ذكر المصطلح في سورٍ قرآنية أخرى، منها قوله تعالى: ﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ...﴾(٤٧)، وقوله تعالى: ﴿... وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾(٤٨). كما أشار القرآن الكريم إلى ذكر مصطلح (الرمل Sand): فُتات الصخر. وحدّد القرآن الكريم خصائص هذا النوع من التربة غير المتماسكة (Noncohesive)، كما جاء في قوله تعالى: ﴿... كَثِيبًا مَهِيلًا﴾(٤٩). فالكثيب: الرمل المتراكم، والمَهيل: الرخو اللّيّن وغير المتماسك.

كما وردت بعض الخصائص الفيزيائية للمواد الإنشائية... حيث ورد مصطلح (عذبٌ فُراتٌ Fresh): الشديد العذوبة، إذ ورد ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿... هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ...﴾(٥٠)، وفي قوله تعالى: ﴿... وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا﴾(٥١). بينما ورد ذكر مصطلح (ملحٌ أُجاجٌ Salt): الشديد الملوحة في قوله تعالى: ﴿... وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ...﴾(٥٢). كما ورد في الذكر المُبين مصطلح (ليّن Soft)، يُقال: لانَ الشيءُ: سَهُلَ وذهبت صلابتُه، فهو ليّنٌ، حيث جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿... وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾(٥٣). بينما جاء ذكر مصطلح (صلدٌ Hard): الصلابة واليبس، في قوله تعالى: ﴿... فَتَرَكَهُ صَلْدًا...﴾(٥٤). وقد جاء ذكر مصطلح (الدك Compaction): يقال دَكَّ الأرض: فتّت أجزاءها وسوّاها، في قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾(٥٥)، وفي قوله تعالى: ﴿... جَعَلَهُ دَكًّا...﴾(٥٦). وقد أشارت بعض آيات التنزيل العزيز إلى مصطلحٍ مماثل (الرص Compaction): يُقال رصّ البنيان: يرصُّهُ رصًّا: أحكمه وجمّعه وضمّ بعضه إلى بعض، فالبنيان مرصوص، فورد في قوله تعالى: ﴿...كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾(٥٧). وقد ورد ذكر مصطلح (الثني Bending): يُقال ثَنى الشيءَ يثنيه ثَنيًا: عطفه وردّ بعضه على بعض في قوله تعالى: ﴿... يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ...﴾(٥٨). وقد جاء مصطلح (المُثلى Optimum): وهو وصفٌ للتفضيل لكل ما هو فاضلٌ ذو مزيةٍ في نوعه وبابه، في قوله تعالى: ﴿... وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾(٥٩).

طرق البناء وأنظمة التشييد

Methods & Systems of Construction

منذ خُلقَ الإنسان، ظهرت معه الحاجة إلى مأوى يحميه من تقلّبات الجوّ وأخطار الطبيعة المحيطة به. ومع تطور حياته، تطوّرت احتياجاته، ومع هذا التطور تطوّرت طرق البناء وتقنياته، وأنظمة التشييد، ومرّت بمراحلَ مختلفة، وذلك على مرّ الأزمان والعصور... وقد استُخدم الطابوق الطيني (الآجر) في بناء الجدران والأعمدة والسقوف، بينما وُجِدَت شواهدُ تاريخية كثيرة تدلّ على قِدَمِ استخدام الأحجار في التشييد، في بناء الأعمدة الحجرية (Columns)، والأعتاب أو الحواجز المنحوتة من الحجر (Beams)، والأقواس (Arches)، والعقود (Vaults)، والقباب (Domes)... إلخ. وكان لتطور صناعة الحديد وطرق استخراجه وصهره تأثيرٌ كبير في شكل المنشآت وحجمها، كما كان اكتشاف الإسمنت والخرسانة، ثم بعد ذلك الخرسانة المسلّحة (Reinforced Concrete)، والخرسانة المسبقة الإجهاد (Prestressed Concrete) ثورة في عالم الهندسة الإنشائية والمعمارية، فظهرت إنشاءات خرسانية عملاقة وفريدة من نوعها. وهكذا ارتبط تطوّر الأبنية والإنشاءات (عبر التاريخ) بشكلٍ وثيق بتطور مواد الإنشاء وتقنية البناء والتشييد. وقد استُنبطت نظرياتٌ وطرقٌ لتصميم المنشآت الخرسانية أو الفولاذية، تعتمد على مقدار الأحمال القصوى المسلّطة ونوعيتها، وعلى خصائص الأعضاء الإنشائية التي تسلّط عليها هذه الأحمال، وعلى سعة تحمّل تربة الأساس الذي يستقرّ عليه المنشأ.

وقد أشارت آيات الذكر الحكيم إلى مصطلحاتٍ إنشائية ومعمارية عديدة بهذا الخصوص. فمثلاً ورد ذكر مصطلح (الإنشاء Construction): يُقال أنشأهُ: أوجده وأحدثه، ويُقال أنشأهُ: رفعهُ، حيث جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً﴾(٦٠). بينما ورد ذكر مصطلح (الحمل Load): الثقل أو الجسم الذي يُرفع، وحَمَلَ الشيء: أقلّه ورفَعَهُ، والجمع أحمال في قوله تعالى: ﴿وَحُمِلَتِ الأَرْضُ...﴾(٦١)، وفي قوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ القِيَامَةِ...﴾(٦٢)، وهو تشبيهٌ لحمل الذنوب بحمل الأثقال. كما ورد مصطلح (ثقل Weight): ثَقُلَ الشيء يثقل ثقلاً، فهو ثقيل أي رَجَحَ، وثُقل الشيء وزنه، وتُجمع (أثقال)، حيث ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وأَثْقَالاً مَعَ أَثْقَالِهِمْ...﴾(٦٣). وفي قوله تعالى: ﴿وَالوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ...﴾(٦٤). بينما ورد ذكر مصطلح (سَعَة Capacity): ويُقال سعة الشيء: طاقته، ووَسِعَ الشيءُ الشيءَ: حَمَلَهُ فَلَمْ يَضِقْ عنه، في قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ...﴾(٦٥). في حين أشارت بعض آيات الذكر المُبين إلى ذكر مصطلح (الأقصى Maximum): أقصى الشيء: أبعَدَهُ وبلَغَ أقصاه، والأقصى: الأبعد. فقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿...إلى المسجد الأقصى...﴾(٦٦). وفي قوله: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى المَدِينَةِ...﴾(٦٧). كما ورد ذكر مصطلح (القُصوى Ultimate): الغاية البعيدة، وهي مؤنث (الأقصى)، في قوله تعالى: ﴿...وَهُمْ بالعُدْوَةِ القُصْوَى...﴾(٦٨).

وأشارت بعض سور الكتاب المبين إلى مصطلحات إنشائية ومعمارية أخرى، مثل مصطلح (السور Wall): الحاجز أو الحائط؛ أي كلُّ ما يحيط بشيء من بناءٍ وغيره، حيث جاء ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ...﴾(٦٩). وكذلك ورد ذكر مصطلح (الجدار Wall): الحائط؛ وجمعه (جُدُر) أو (جُدران)... في قوله تعالى:

﴿وَأَمَّا الجِدَارُ...﴾[٧٠]. وفي قوله تعالى: ﴿... أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ...﴾[٧١]... كما أوردت بعض سور القرآن الكريم ذكر مصطلح (الغرفة Room): العُلِّية، والجمع (غُرف) أو (غُرُفات)، حيث جاء ذكرها في قوله تعالى: ﴿...لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ...﴾[٧٢]. وهي إشارةٌ واضحة إلى البناء الهيكلي (Post and Beam System): وهو أحد الأنظمة الإنشائية للأبنية. وقد ورد مصطلح مماثل (الحجرة Chamber): المكان من الدار يُحاط بجدران، وجمعها (حُجَر) و(حُجُرات)، في قوله تعالى: ﴿...يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الحُجُرَاتِ...﴾[٧٣]، حيث ضمّ القرآن سورة تامّة تحمل اسم الحُجُرات.

في حين أشارت آياتٌ قرآنية كريمة أخرى إلى مسمّياتٍ ومصطلحات لأبنيةٍ ومُنشآتٍ معروفة حاليًّا، مثل مصطلح (المسجد أو الجامع Mosque): مصلّى الجماعة، والجمع (مساجد)، حيث ورد ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ...﴾[٧٤]. وفي قوله تعالى: ﴿... ولا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ المَسْجِدِ...﴾[٧٥]. وقد ورد ذكر مصطلح (السدّ Dam): الحاجز بين الشيئين والبناء في مجرى الماء ليحجزه، والجمع (سُدود)، في قوله تعالى: ﴿... بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ...﴾[٧٦]. وفي قوله تعالى: ﴿تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾[٧٧]. وقد ورد ذكر مصطلح (البُرج Tower): الحصن أو البناء العالي الذاهب في السماء، والجمع (بُروج) و(أبراج)، في قوله تعالى: ﴿... فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ...﴾[٧٨].

مراحل تنفيذ البناء (مراحل الإنشاء)

Stages of Construction

تمرّ المشروعات الهندسية بالمراحل الآتية منذ ظهورها كفكرة إلى أن يتمّ تنفيذها:

المرحلة الأولى : دراسة الجدوى الاقتصادية للمشروع.

المرحلة الثانية : إعداد وثائق مناقصة المشروع.

المرحلة الثالثة : مرحلة تنفيذ المشروع. فإذا كانت نتائج دراسة الجدوى الاقتصادية للمشروع إيجابيةً، فستبدأ الخطوة التالية لإعداد التصاميم والمواصفات الفنية للمشروع، وصيغُ التعاقد وشروطه، ثمّ تُطرح أعمال المشروع في مناقصة عامة، ويتمّ تحليل العطاءات والبتّ فيها، حيث يُعهد العمل بأكمله إلى مقاولٍ أو أكثر، وتُبرم (عقود Contracts): مفردها (عَقْد)، وهي العهد، وحيث إن العقد هو شريعة المتعاقدين، لذا يعدّ إعدادُ صيغة مناسبة للعقد والمستندات التي تُلحق به من أهمّ العناصر الأساسية لعملية تنفيذ المشاريع، حيث ورد ذكر مصطلح (عُقود) في قوله تعالى: ﴿...أَوْفُوا بِالعُقُودِ...﴾[٧٩].

مرحلة تخطيط الموقع

Site Planning

يبدأ تنفيذ المشاريع الإنشائية بمجموعة من الإجراءات الضرورية قبل المباشرة بالتشييد أو البناء، ومنها الحصول على الموافقة الإدارية الأصولية للشروع بالبناء، وتسييج الموقع، وتوفير الخدمات العامّة اللازمة لإدارة المشروع، حيث ورد ذكر مصطلح (البناء Construction): بمعنى الشيء المبني، والجمع (بُنيان)، وبنى البيت: أقامه، في قوله تعالى: ﴿... وَالسَّمَاءَ بِنَاءً...﴾[٨٠]، وفي قوله تعالى: ﴿... كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾[٨١]، وجاء منها مصطلح (بنّاء Constructor): وهو من يحترف البناء، في قوله تعالى: ﴿... كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ﴾[٨٢]. ويجب تحديد موقع الأبنية ومراكز أُسُسِها وجُدرانها، وكذلك تعيين النسب والإحداثات

المُتحكمة... إلخ، حيث يتمّ أولاً تنظيف الموقع، وإزالة الأنقاض، وتسويته، وتعديل أرضيته، وتحويلها إلى ساحة، حيث ورد مصطلح (الساحة Courtyard): فناء أو فضاء واسع، والجمع (السوح)، في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ...﴾(٨٣).

وتُستخدم أجهزة القياس المساحية ومعداته لتحديد الاتجاهات، إذ يمكننا - بالتوجيه الجيّد للبناء - الاستفادة من الإضاءة الطبيعية والتكييف بتأثير حرارة الشمس (حسب الحاجة)، وجعل إطلالة البناء مناسبة ومريحة للناظر، والتخفيف من حدّة الضوضاء، مثلما تساعد المناطق الخضراء والأشجار في تحسين شروط الموقع ومناخه المحلّي(٨٤). وقد تطرّق القرآن الكريم إلى مصطلحات (الاتجاهات Directions): يُقال وجّهه توجيهًا: جعله في ناحيته وصَوْبِهِ، والوجه: الشيء يُتَوَجَّهُ إليه كالقبلة، والوجهة: المكان المُتَوَجَّهُ إليه والناحية، حيث ورد في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ...﴾(٨٥)، وفي قوله تعالى: ﴿... جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ...﴾(٨٦)، وفي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله...﴾(٨٧).

وقد أشارت آيات الذكر المُبين إلى مصطلح (الاستقامة Alignment): استقام الشيء: خلا من العَوَجِ، ويُقال (المُستقيم Straight): المستوي القويم الذي لا اعوجاج فيه ولا التواء، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ المُسْتَقِيم﴾(٨٨). وفي قوله تعالى: ﴿... وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيم﴾(٨٩). وقد تكرر ذكر مصطلح (الطريق Road): المسلك الذي يسير عليه الإنسان، وجمعها (طرق) و(طرائق)، حيث ورد في قوله تعالى: ﴿...فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا...﴾(٩٠)، وفي قوله تعالى: ﴿إِلاَّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ...﴾(٩١).

وقد أشار الكتاب المُبين إلى مصطلحات تخصّ وحدات القياس، فمثلاً ذُكر مصطلح (السلسلة Chain): وهي وسيلة قياس مساحية للطول، وكذلك مصطلح (ذراع Cubit): مقياس يُقَدَّرُ به، وطوله من المرفق إلى أطراف الأصابع، حيث ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا...﴾(٩٢)، بينما جاء ذكر مصطلح (الطول Length): طال الشيء: امتدّ، في التنزيل العزيز في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَبْلُغَ الجِبَالَ طُولاً...﴾(٩٣)، بينما ورد مصطلح (العرض Width) خلاف الطول، ويقال عرض الشيء: جانبه وناحيته، في قوله تعالى: ﴿وجنةٍ عَرْضُها السمواتُ والأرض﴾(٩٤) بينما ورد مصطلح (العمق Depth): البُعدُ إلى أسفل، ويُقال (عميق Deep): أي بعيد القعر وصفًا للمكان، في قوله تعالى: ﴿... مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ...﴾(٩٥).

بينما أشارت بعض سور الذكر الحكيم إلى ذكر مصطلح (السُمك Thickness): المسافة ما بين أسفل الشيء وأعلاه، وسُمك الشيء: غلظه وثخانته، ويُراعى فيه البدء من الأسفل، فإن نظر إليه من العلو قيل له عُمق، حيث ذكر ذلك المصطلح في قوله تعالى: ﴿رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا﴾(٩٦).

مرحلة تنفيذ الأساسات

Faundations

يُعدّ تنفيذ الأساسات المرحلة الأولى لبناء أيّ مبنى، وقد يتطلب الأمر حفر التربة - عندما تكون هشّة وضعيفة - إلى عُمق كبير حتى نصل إلى الطبقات الصخرية التي تُعدّ مناسبة لكي يستقر فيها المبنى، وذلك في الأبنية الهيكلية المتعددة الطوابق خاصة. وقد ورد ذكر مصطلح (الحفر Cut): حَفَرَ الشيءَ: أحدث فيه حفرة، والحُفرة (Pit): جزء من الأرض نُزِعَ عنه ترابه فانخفض... في قوله تعالى:

﴿... وَكُنْتُم عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ...﴾[97]، بينما جاء ذكر مصطلح (الردم Fill): رَدَمَ الشيءَ رَدْماً، ويُقال رَدَمَ الحفرة وهالَ فيها التراب، والردم: السدّ، في قوله تعالى: ﴿... أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْما﴾[98]... وقد أشار الكتاب المُبين إلى ذكر مصطلح (الأُسُس Footings): أسّس بنيانه؛ أي أقامه على أساس، وهو قاعدته التي يُبنى عليها، والجمع (أُسس)، حيث ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿... لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى...﴾[99]، وفي قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ...﴾[100]، كما ورد مصطلح (القواعد Footings): قاعدة الدار: أساسها، والجمع: قواعد، حيث ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ...﴾[101].

مرحلة تنفيذ الأعمدة
Columns

بعد تنفيذ الأساسات ترتفع الأعمدة في البناء الهيكلي التقليدي، وقد يختلف ارتفاع هذه الأعمدة وشكلها (مقطعها) ومواد إنشائها. وتُنفّذ الأعمدة بارتفاعاتٍ مختلفة لإحداث تغيير في المظهر الخارجي للأبنية. ولمراعاة النواحي الجمالية والمعمارية، يُستخدم مزيج من الوحدات السكنية الأرضية، أو المتعددة الطوابق، وقد ورد ذكر مصطلح (عمود Column): دعامة رأسية، ويُقال: ما دَعَمت به، والجمع (أعمدة) و(عُمد)، والعِماد: ما يُقام عليه الخِباء، وكذلك البناء، حيث ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿... رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ...﴾[102]، وفي قوله تعالى: ﴿إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾[103]، وفي قوله تعالى: ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...﴾[104].

مرحلة تنفيذ الجوائز والسقوف
Beams and Slabs

بعد تنفيذ الأعمدة، يتم إنشاء الجوائز (Beams) والسقوف (Slabs) والسلالم (Stairs)، وقد ورد ذكر مصطلح (السقف Slab): غطاء المنزل ونحوه، وهو أعلاه المقابل لأرضه، وجمعه (سقوف)، والسقيفة والسقيف: كلّ بناء سُقِفت به صُفّة أو نحوها مما يكون بارزاً، في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا...﴾[105]، وفي قوله تعالى: ﴿وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ﴾[106]، وفي قوله تعالى: ﴿... فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ...﴾[107]. بينما ورد ذكر مصطلح (السلالم Stairs): ما يُصْعد عليها إلى الأمكنة العالية، وهي مرادفة لكلمة (معارج): أي مصاعد... كما ورد في قوله تعالى: ﴿... وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾[108].

الخاتمة
Finale

القرآن الكريم، كتاب الله وكلامه، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ينبوع العلوم والمعارف، وهو جميلٌ في ظاهره وباطنه، جميلٌ في معناه، جميلٌ إذا سَمِعتَه أو تَلَوْتَه، وهو معجزٌ في أسلوبه ودِقّةِ تصويره، وتنسيق ألفاظه، وروعة بيانه، صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكان، ويحوي الكثير من الكنوز والذخائر في الكون كله، سواءً في الدنيا أو في الآخرة ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾[109]، ولذلك جميع ما تمّ اكتشافه واختراعه منذ الخليقة، وما سيتمّ اكتشافه واختراعه، حتى قيام الساعة من علومٍ وأسرار، ماديّة وغير ماديّة، له إشارات وومضات في القرآن الكريم. ●

●●●

الحواشي

١ – ينظر التكنولوجيا الحديثة.
٢ – الإسراء : ١٠٠.
٣ – يس : ٧١.
٤ – الإسراء : ١٠٤.
٥ – إبراهيم : ٤٥.
٦ – التوبة : ٢٤.
٧ – النور : ٦١.
٨ – الأحزاب : ٥٣.
٩ – البقرة : ١٢٥.
١٠ – هود : ٦٥.
١١ – الأعراف : ٩١.
١٢ – البقرة : ٨٤.
١٣ – الحج : ٤٥.
١٤ – الأعراف : ٧٤.
١٥ – التوبة : ١٩.
١٦ – الطور : ٤.
١٧ – المخصص.
١٨ – الأنبياء : ٣٠.
١٩ – البقرة : ٧٤.
٢٠ – الحجر : ٢٢.
٢١ – يس : ٣٤.
٢٢ – القمر : ١٢.
٢٣ – الحجر : ٤٥.
٢٤ – قواعد تخطيط المدن.
٢٥ – الأنعام : ١٢٣.
٢٦ – القصص : ٥٨.
٢٧ – البقرة : ٥٨.
٢٨ – يوسف : ٣٠.
٢٩ – الحجر : ٦٧.
٣٠ – الأعراف : ١١١.
٣١ – قواعد تخطيط المدن.
٣٢ – الأنعام : ٢.
٣٣ – الصّافات : ١١.
٣٤ – الرحمن : ١٤.
٣٥ – الحجر: ٢٦، ٢٨، ٣٣.
٣٦ – الذاريات : ٣٣.
٣٧ – الفيل : ٤.
٣٨ – البقرة : ٧٤.
٣٩ – الكهف : ٦٣.
٤٠ – عبس : ٤٠.
٤١ – النور : ٤٣.
٤٢ – النحل : ٥٩.
٤٣ – الحج : ٥.
٤٤ – إبراهيم : ٥٠.
٤٥ – النور : ٣٥.
٤٦ – الحديد : ٢٥.
٤٧ – الكهف : ٩٦.
٤٨ – سبأ : ١٠.
٤٩ – المزمل : ١٤.
٥٠ – فاطر : ١٢.
٥١ – المرسلات : ٢٧.
٥٢ – فاطر : ١٢.
٥٣ – سبأ : ١٠.
٥٤ – البقرة : ٢٦٤.
٥٥ – الفجر : ٢١.
٥٦ – الأعراف : ١٤٣.
٥٧ – الصف : ٤.
٥٨ – هود : ٥.
٥٩ – طه : ٦٣.
٦٠ – الواقعة : ٣٥.
٦١ – الحاقة : ١٤.
٦٢ – النحل : ٢٥.
٦٣ – العنكبوت : ١٣.
٦٤ – الأعراف : ٨.
٦٥ – الطلاق : ٧.
٦٦ – الإسراء : ١.
٦٧ – يس : ٢٠.
٦٨ – الأنفال : ٤٢.
٦٩ – الحديد : ١٣.
٧٠ – الكهف : ٨٢.
٧١ – الحشر : ١٤.
٧٢ – الزمر : ٢٠.
٧٣ – الحجرات : ٤.
٧٤ – التوبة : ١٨.
٧٥ – البقرة : ١٩١.
٧٦ – الكهف : ٩٣.
٧٧ – الكهف : ٩٤.
٧٨ – النساء : ٧٨.
٧٩ – المائدة : ١.
٨٠ – البقرة : ٢٢، وغافر : ٦٤.
٨١ – الصف : ٤.
٨٢ – ص : ٣٧.

٨٣ - الصافات : ١٧٧.

٨٤ - التكنولوجيا الحديثة في البناء.

٨٥ - البقرة : ١٤٨.

٨٦ - سبأ : ١٥.

٨٧ - البقرة : ١١٥.

٨٨ - الفاتحة : ٦.

٨٩ - الأحقاف : ٣٠.

٩٠ - طه : ٧٧.

٩١ - النساء : ١٦٩.

٩٢ - الحاقة : ٣٢.

٩٣ - الإسراء : ٣٧.

٩٤ - آل عمران : ١٣٣.

٩٥ - الحج : ٢٧.

٩٦ - النازعات : ٢٨.

٩٧ - آل عمران : ١٠٣.

٩٨ - الكهف : ٩٥.

٩٩ - التوبة : ١٠٨.

١٠٠ - التوبة : ١٠٩.

١٠١ - البقرة : ١٢٧.

١٠٢ - الرعد : ٢.

١٠٣ - الفجر : ٧.

١٠٤ - لقمان : ١٠.

١٠٥ - الأنبياء : ٣٢.

١٠٦ - الطور : ٥.

١٠٧ - النحل : ٢٦.

١٠٨ - الزخرف : ٣٣.

١٠٩ - الأنعام : ٣٨.

المصادر والمراجع

أبو جناح : عمر محمد.

- الإنشاء المعماري، عناصر البناء الأساسية، ط١، نشر دار الأنيس للنشر والتوزيع، مصراته، وجامعة ناصر، كلية الهندسة، الخمس، ١٩٩٤.

حيدر : فاروق عباس.

- تخطيط المدن، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٤.

ساكو : زهير. وليفون : أرتين.

- إنشاء المباني، ط١، كلية الهندسة، جامعة بغداد، ١٩٨٣.

ابن سيده.

- المخصص، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

عبد الباقي : فؤاد.

- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٣.

عتريسي : نايف محمود.

- قواعد تخطيط المدن، دار الراتب الجامعية، بيروت.

عويضه : محمد محمود.

- التكنولوجيا الحديثة في البناء، منشورات دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

المجمع العلمي العراقي.

- مصطلحات الهندسة المدنية، بغداد، ١٩٩٠.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

- المعجم الوسيط، القاهرة.

المقدسي : علي زاده فيض الله الحسني.

- فتح الرحمن لطالب آيات القرآن، منشورات مكتب الإعلام والنشر لجمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٩٨٢.

صناعة العطور في الحضارة الإسلامية

الدكتور/ علي جمعان الشكيل
أستاذ الكيمياء - كلية العلوم
جامعة صنعاء - اليمن

تفضل الخالق - سبحانه - بإضفاء ألوان جذابة، وروائح عبقة في الأزهار والورود. سرعان ما اكتشف الإنسان البهجة والنشوة والفرح والسرور من مشاهدتها وتنسم عبيرها. استخلص الإنسان تلك الروائح وصنع العطور، وعرف أسرارها وما تثيره في النفس من بهجةٍ وحيوية ونشاط، ثم اكتشف عطورًا تصلح للنساء، وأخرى تناسب الرجال. أدركت المرأة بذكائها الفطري أثر العطر في الرجل، فصارت العطور من أهم وسائل زينتها على مرّ الأزمان والعصور. وافتتن الرجل بتلك العطور النسائية، وتغنّى بها، وجعل العطر من زينته أيضًا.

العطور عند الأمم القديمة

عنيت الأمم القديمة عنايةً فائقة بالعطور فصنعوها وحفظوها، وتغنوا بها في أشعارهم. فقد عني البابليون بالعطور وحفظها في أواني من الزجاج وأوعية (الألباستر)، وكانت بابل سوقًا من أسواق تجارة العطور[١].

واهتم المصريون القدماء بصناعة العطور والمراهم والكحل والأطلية للحواجب والأهداب والشفاه، ووضعوها في قوارير صغيرة من المينا الملونة، فشغفت بها النساء، واستعملنها، وأتقن استعمالها. وعرف الفراعنة أنواعًا كثيرة من النباتات العطرية، مثل خشب الصندل والكافور والكندر والعرعر وغيرها، واستخلصوا منها أنواعًا مختلفة من العطور، وحفظوها في أوعية نفيسة من (الألباستر) و(الديوريت) وغيرها من الأحجار النفيسة. وحفظت آثار المصريين القدماء كتابات تؤكد عنايتهم بالعطور[٢].

أما الإغريق والفرس فقد أغرموا بالعطور حتى إن المترفين منهم كانوا يستحمون بالماء المعطر، أو كانوا يعطرون كل جزءٍ من الجسم بعطرٍ خاص به.

واستعمل الهنود العطر في طقوسهم الدينية وحفلاتهم، واستخدموها في غسل معبوداتهم من الحيوان، وقد يوقدون نيرانهم المقدسة في حفلات الزواج والموت بزيوت وأعواد عطرة كخشب الصندل.

أما الصينيون فقد أكثروا التعطّر بالمسك الذي لديهم أفضل أنواعه، حيث تكثر عندهم غزلان المسك[٣].

العرب والعطر

أما العرب فقد ترك شعراؤهم الجاهليون من الشعر الكثير مما تغنّوا به من روائح النساء وعطرهن وزينتهن، وهو أكبر دليلٍ على معرفتهم بالعطر وكلفهم به. وكان عندهم من صناعات الأشراف، وتاجر به ملوكهم وأمراؤهم(٤).

يقول الأعشى في وصف امرأة:

إذا تقوم يضوع المسك أصورة

والزنبق الورد من أردانها شملُ

ما روضة من رياض الحزن معشبة

خضراء جاد عليها مسبل هطل

يضاحك الشمس منها كوكب شرق

مؤزر بعميم النبت مكتهل

يومًا بأطيب منها نشر رائحةٍ

ولا بأحسن منها إذ دنا الأصل

يقول المرزوقي عن براعة العرب في صناعة الطيب، وبيعه، عند ذكره سوق عدن ما يأتي:

«وأشهر ما يباع فيها الطيب، ولم يكن أحدٌ يحسن صنع الطيب من غير العرب، حتى إن تجار البحر ترجع بالطيب المعمول (في عدن)، تفخر به في السند والهند، ويرحل به كذلك تجار البرّ إلى فارس والروم»(٥).

وما زالت مدينة عدن تشتهر بصناعة العطور حتى يومنا هذا، وهي صناعة منزلية تُمارس يوميًّا، وتعلمها الأمهات لبناتهن، ومنها أصنافٌ كثيرة، تشمل السوائل، والمراهم، ويسمونه الزَبَد، والمساحيق، ويسمونه البخور، ومن كل صنف هناك أنواعٌ متعددة. وتعبق شوارع عدن بأجود أنواع العطور في الأمسيات خاصةً، وفي الأحياء القديمة بالذات.

تاجر العرب مع الفرس والروم والهنود في مجال العطور، وكانوا يسمون العير التي تحمل الطيب اللطيمة.

وكانت الأسواق تقام في جزيرة العرب فتأتيها البضائع من كلّ صوب، ويبيع الناس ويشترون فيها، وكان الطيب من البضائع التي تعرض في هذه الأسواق، ومن هذه الأسواق سوق (عدن)، كما ذكرنا، التي تقام أول يومٍ من شهر رمضان إلى عشرة يمضين منه(٦). وأشهر ما يباع فيها الطيب الذي برع العرب في صناعته(٧). وكذلك سوق (الشحر)، شحر مهرة، التي تقام للنصف من شعبان، ويعرض فيها الأدم والبز وسائر المرافق، ويشترون بها الكندر والمر والصبر، ويقصدها تجارٌ من البرّ والبحر(٨). الجدير بالذكر أن أجود أنواع العنبر هو العنبر الشحري. يقول الشاعر:

ولو كنت عطرًا

كنت من عنبر الشحر

أولع العرب بالطيب، فتزينوا به، وضمخوا به أجسادهم، واغتسلوا بماء الورد، وتعطروا في مجالسهم، واجتماعاتهم، وفي أفراحهم وأعراسهم. وحمل العطر دائمًا في حياتهم أعظم معاني التكريم.

كان لكل نوعٍ من الطيب عند العرب اسمه الخاص. فكانوا يسمون العطور الصلبة، كالعود والدخنة، الكباء، ويسمون العطر السائل الملاب، أما العطر المدقوق فيسمونه الألنجوج.

وكان استعمالهم للمواد العطرية لا يختلف كثيرًا عن الاستعمالات الحديثة. فكانوا يمسحون الرأس والوجه أو البدن بالعطور السائلة، فإذا كان فيها شيءٌ من كثافة كالزعفران فيلطخ بها الجسم أو الشعر، وتستعمل كما تستعمل الحناء. ويدهن بالدهون كالمسك والغالية والعنبر، وقد تغلغل بين طيّات الشعر. يقول جرير في قصيدته الشهيرة:

طار الفؤاد مع الخود التي طرقت

في النوم طيبة الأعطاف مبدانا

مثلوجة الريق بعد النوم واضعةً

عن ذي مثان[٩] تمج المسك والبانا

أما العطر المسحوق على شكل ذرات فيذر على الجسم، وقد يتناثر على الفراش إن كان كثيرًا، وإلى ذلك يشير امرؤ القيس في معلقته حيث يقول:

وتضحي فتيت المسك فوق فراشها

نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل

أما أعواد البخور فتحرق ويتبخر بها.

وقد تتخذ النساء من الحليّ أوعية للطيب، ونوافج للعطر، وعلى الرغم من أن هذا معروفٌ منذ زمنٍ متقدم إلاّ أنه شاع في العصر العباسي، وفشا حشو العطر في الخواتم وغيرها.

وقد بلغ علم العرب مبلغًا كبيرًا بمعرفة العطور وأنواعها، ومزجها، وتقويتها، وابتكار عطورٍ جديدة بمزج عطرٍ بآخر، أو بإضافة دهن الزنبق إلى العطر؛ كي تفوح رائحته، ويسمون ذلك الفتاق[١٠].

وكان خلط العطور وابتكارها فنًّا يعرفونه. ومن النساء من تبتكر خلطات للطيب معينة، تحرص على ألاّ تشيع أسرار صنعتها فتبتذل. فقد شمّ مالك بن سليمان بن خارجة ريح الغالية من أخته هند بنت أسماء، فقال: علميني كيف تصنعين بطيبك، فقالت: لا أفعل، تريد أن تعلمه جواريك، خذ لك مني كلما أردته، ثم بيّنت مواده التي تخلط في قولها: والله إني ما تعلمته إلا من شعرك حيث تقول[١١]:

أطيب الطيب عرفُ أمّ أبانِ

فأرُ مِسكٍ بعنبرٍ مسحوقِ

الطيب في الإسلام

احتفى الإسلام أيّما احتفاء بالطيب والعطر، كيف لا وهو مما أعدّ الله للمؤمنين في الجنة، قال تعالى: ﴿فروحٌ وريحانٌ وجنةُ نعيم﴾[١٢]. وكان المصطفى ﷺ يحب الطيب، ويستخدمه، ويوصي باستخدامه، ومن قوله في ذلك: (حُبب إلي من دنياكم النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة)[١٣]. وكان عليه الصلاة والسلام يُحرم وهو متضمخ بالطيب. قالت عائشة رضي الله عنها: «كأني أنظر إلى وبيص الطيب في مفرق النبي ﷺ وهو محرم». وقالت: «كنت أطيّب رسول الله ﷺ بأطيب ما يجد حتى أجد وبيص الطيب في رأسه ولحيته»[١٤]. وكان ﷺ يقبل الهدية إذا كانت طيباً، ولا يردها، يقول أنس بن مالك رضي الله عنه: «إن النبي ﷺ كان لا يرد الطيب»[١٥]. وكان يوصي بعدم رد الريحان. قال عليه الصلاة والسلام: (إذا أعطي أحدكم الريحان فلا يرده)[١٦]. وقد حثّ الرسول ﷺ على الاغتسال والتطيب يوم الجمعة، فقال: (حقًّا على المسلمين أن يغتسلوا يوم الجمعة، وليمس أحدهم من طيب أهله، فإن لم يجد فالماء له طيب)[١٧].

وكان المصطفى ﷺ يحب أن يرى الطيب في أهله، ويحثهم على التطيّب. وأمر عند زواج فاطمة الزهراء - رضي الله عنها - أن يجعل الطيب في جهازها، وأن يكون ثلثي مهرها التطيبُ: (اجعلوا ثلثين في الطيب، وثلثًا في الثياب)[١٨].

وقد بيّن الرسول ﷺ أنواعًا من الطيب تحسن بالرجال، وأنواعًا أخرى تليق بالنساء، فقال: (طيب الرجال ما ظهر ريحه وخفي لونه، وطيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه)[١٩].

أما الصحابة فقد كانوا على سنة محمد ﷺ في استعمال الطيب في أجسادهم وشعورهم ولحاهم، فكان ابن عباس يطلي جسده بالمسك، فإذا مرّ بالطريق قال الناس أمر ابن عباس أم مرّ المسك؟

صناعة العطور في الحضارة الإسلامية

ورئي ابن عباس حين أحرم والغالية على صلعته، كأنها الرب[٢٠]. وكان ابن مسعود إذا خرج إلى المسجد عرف جيرانه بطيب ريحه، أما ابن الزبير فقد قال أبو الضحى عنه: «رأيت على رأس ابن الزبير من المسك ما لو كان لي كان رأس مال»[٢١]. وكان ابن عمر يستجمر بعود غير مطري، ويجعل معه الكافور ويقول: «هكذا كان رسول الله يستجمر»[٢١].

ويصدق في المسلمين قول كعب بن زهير:

المطعمون إذا ما أزمة أزمت

والطيبون ثيابًا كلما عرقوا

وتطيب المسلمون وتعطروا اقتداءً بالرسول الكريم ﷺ، وانتشرت صناعة العطور في العصر الإسلامي، بصورةٍ لم يسبق لها مثيل في تاريخ الشعوب الإسلامية قبل الإسلام.

تطور صناعة العطور

كانت العطور[٢٣] في سالف الأزمان عجينة صمغية تحتوي المادة العطرية ضمن مواد أخرى، كالزباد، الذي اشتهرت مدينة عدن، في جنوب اليمن، بصناعته، منذ أقدم العصور. وتقدمت صناعة العطور عندما استخلصت المواد العطرية بتنقيع بعض الزهور في الزيوت أو الدهون، فأصبحت هذه الزيوت أو الدهون حاملة للمادة العطرية. ويقال إن الكندي، وتبعه ابن سينا، أول من مارس استخلاص المواد العطرية بصورة متقنة من الزهور[٢٤] بطريقة التقطير البخاري، حيث صعدت المواد العطرية مع بخار الماء وتمّ فصلها.

يعتقد المؤرخون أن صناعة العطور من الصناعات الإسلامية الأصيلة، وأنها استحدثت في الحضارة الإسلامية. وقد انتشرت صناعة ماء الورد والعطور الأخرى وأدهان الطيب من النباتات والأزهار، من الزيوت الأساسية؛ لتصبح صناعة رائجة حقيقية، في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ولم يسبق إلى هذه الصناعة بتقنياتها المتقدمة أحدٌ في الحضارات القديمة ولا المعاصرة[٢٥].

وازدهرت في إقليم سابور من أعمال فارس صناعة الروائح العطرية. وكانت الزيوت العطرية تتخذ في ذلك العصر من البنفسج والنيلوفر والنرجس والكارده والسوسن والزنبق والمرسين والمرزنجوش والبادرنك والنارنج[٢٦]. واشتهرت دمشق كمركز مرموق لصناعة العطور، وما زالت آثار تلك الصناعة قائمة في بلاد الشام. واشتهرت إسبانيا الإسلامية بأشهر العطور، وهي صناعة تزدهر دائمًا حيث توجد الأزهار والورود.

ذكر ملتهاوف[٢٧، ٢٨] في كتابه «مصادر الكيمياء» أن الكندي ذكر في رسالته عن استخلاص العطور من الأزهار استخدام أجهزة تقطير مريم (Distillation Apparatus of Maia) التي كانت تعدّ حديثة ومتطورة في أيام الكندي. وبما أن الكندي سبق ابن سينا ربما أن الأخير قد طوّر أجهزة الكندي، واستخدمها بصورةٍ أكثر إتقانًا ودقّة.

وقد حوى كتاب الكندي «كيمياء العطر والتصعيدات»، الذي نشره جيربر في لايبزج عام ١٩٤٨م، على ١٠٧ طريقة وخلطة لصناعة العطور في عصره[٢٩]. ولعلّ من أهمّ دلائل تطور هذه الصناعة عدد الكتب التي تركها المسلمون في هذا العلم، التي ذكر منها ابن الإشبيلي تسعة، ولكن أغلبها - مع الأسف - مفقود.

وحاول بعضهم أن يقوم بصناعة العطور الغالية في العراق، فاستحدثت الكوفة دهان الخيري، وكانت في الخيري والبنفسج تفوق سابور[٣٠].

وكان بمدينة جور التي تقع جنوب فارس صناعة للعطور تشبه الصناعة المتقدمة، ولكنها تنفصل عنها تمام الانفصال، فكان يحضر ماء الورد بمدينة جور، وذلك من أزهار غير الأزهار الأولى، مثل الورد

والطلع والقيسوم والزعفران والخلاف، وكان ينقل ماء الورد من جور إلى سائر البلدان، فيحمل إلى المغرب والأندلس ومصر واليمن وبلاد الهند والصين[٣١].

وكانوا يجلبون المسك والعود والكافور والدار صيني من الصين والهند.

وذكر الأستاذ عمر فروخ[٣٢] أن صناعة العطر في العصر الأموي كانت متطورة جدًّا ورائجة، في الحجاز خاصة. وكذلك كان في مكة عطارون وعطارات، وكان يصنع من العطر أنواعٌ كثيرة. وكان في مكة عطار يصنع لعمر بن أبي ربيعة عطرًا لا يصنع مثله لغيره، مما يدل على رقي فن الكيمياء الصناعية.

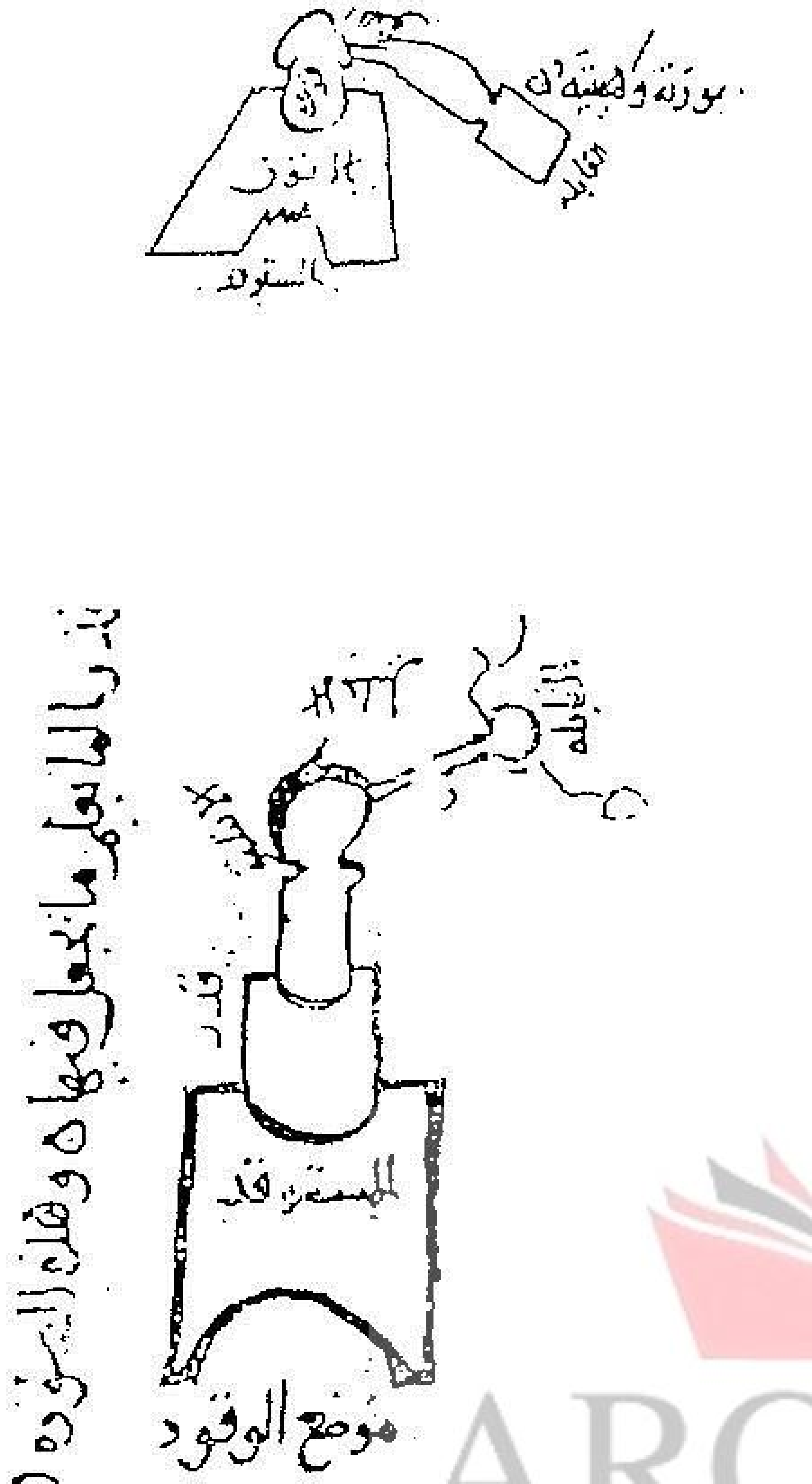
تطور تقنيات صناعة العطور

اكتشف المسلمون التقطير واستخدموه للحصول على الروائح الزكية والزيوت الأساسية والأدوية من الأزهار والورود والنباتات.

وصف الخوارزمي التقطير في كتابه «مفاتيح العلوم»[٣٣] فقال: «التقطير هو مثل صنعة ماء الورد، وهو أن يوضع الشيء في القرع، ويوقد تحته، فيصعد ماؤه إلى الإنبيق وينزل إلى القابلة ويجتمع فيها.

وطوّر المسلمون أجهزة التقطير تلبيةً لحاجة المجتمع المسلم المتزايدة للعطور.

فقد ذكر الكندي الذي عاش في القرن الثالث الهجري في كتاب «كيمياء العطور والتصعيدات» جهازين لصناعة ماء الورد، يتكون كل منهما من قرع وإنبيق وقابلة، يتم تسخين المادة في الأول، بالفحم أو الحطب، على نارٍ هادئة، بينما يتم التسخين في الآخر على حمامٍ مائي. وكأن الأخير منهما تطوير للأول حيث إن درجة الحرارة في الأخير لا تزيد عن درجة حرارة غليان الماء (١٠٠ درجة مئوية) بحالٍ من الأحوال، وهكذا لا تتعرض المواد المستخلصة لدرجة حرارةٍ عالية تؤدي إلى تكسرها وتطايرها (انظر الشكل ١ و ٢).

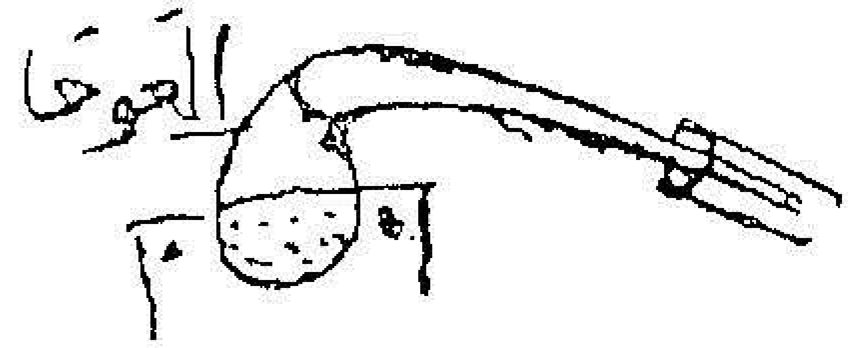


الشكل رقم (١) والشكل رقم (٢)

استخدمت في مرحلةٍ متأخرة من الحضارة الإسلامية معوجات طويلة الساق، كما يرى من الشكل ٣، المأخوذ من مخطوطة بالعربية والسريانية محفوظة في المتحف البريطاني، من القرن العاشر الهجري. لقد اكتشف صانعو العطر بخبرتهم أن الساق الجانبية الطويلة تعطي كمياتٍ أكبر من المستقطرات لتبريدها السريع للأبخرة المتصاعدة. لاحظ هنا التقدم في الصناعات الزجاجية، وكذلك دمج الإنبيق والقرع في قطعةٍ واحدة ربما كانت أسهل صنعًا، وأرخص تكلفة.

ولعل صانعو العطور قد عرفوا بالتجربة والخبرة أن تبريد الساق الجانبية يزيد من تكثيف الأبخرة،

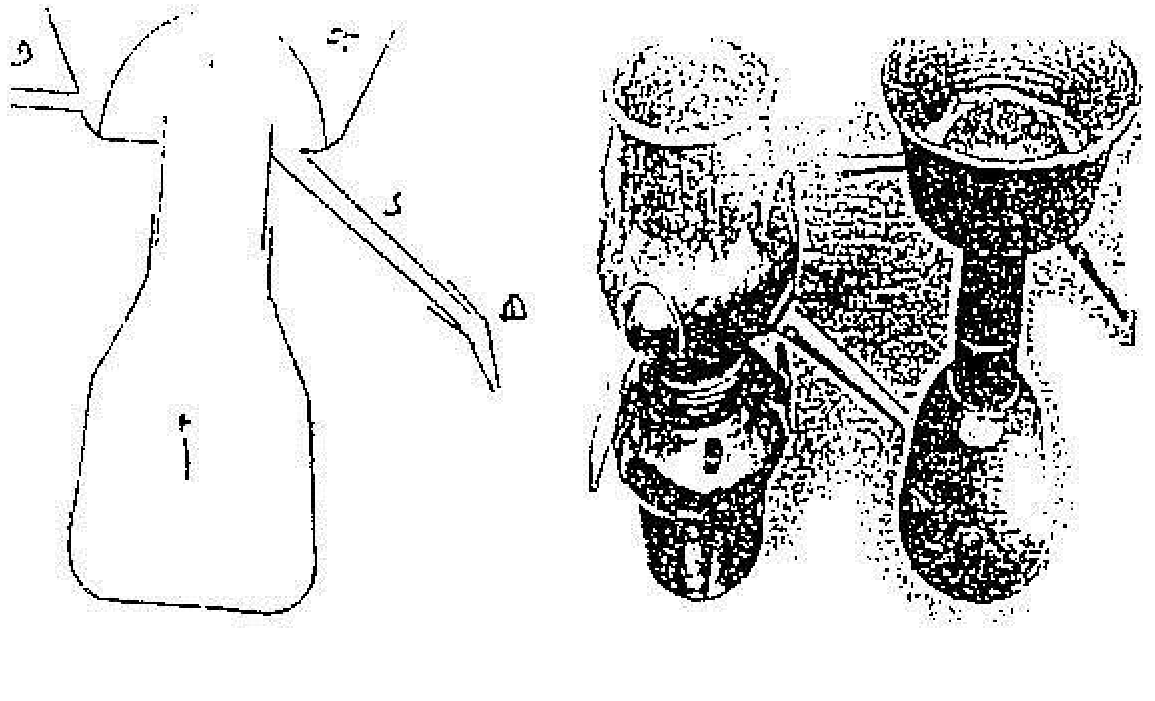
ويسرّع من عملية التبخير، ويزيد الحواصل الناتجة، وربما كانوا يستخدمون للتبريد الخرق المبللة حول الإنبيق أو الساق الجانبية.



الشكل رقم (٣)

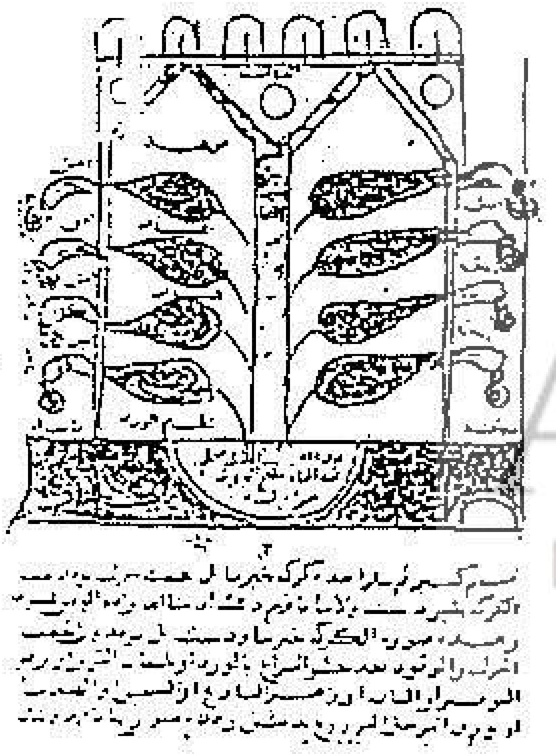
يبدو أن التطور الأخير لأجهزة التقطير هو التبريد بالماء (كما يظهر في الشكل ٤).

استخدم هذا الجهاز في الجزائر لتقطير الأعشاب والأزهار، لتحضير الأدوية، وشاهده بعض المسافرين الغربيين في بلاد الشام، في بداية القرن الثامن عشر الميلادي (الثاني عشر الهجري). توضع الأعشاب في الإناء (أ) مع الماء وتسخن. يتصاعد البخار إلى المكثف (ب) ويتم تبريده بالماء في الحوض جـ ينساب السائل المتكثف في الساق المائلة (د) إلى القابلة (هـ). عندما يسخن الماء في الحوض (ج) يسحب من خلال الأنبوب (و)، ويضاف الماء البارد بدلاً منه(٣٤).



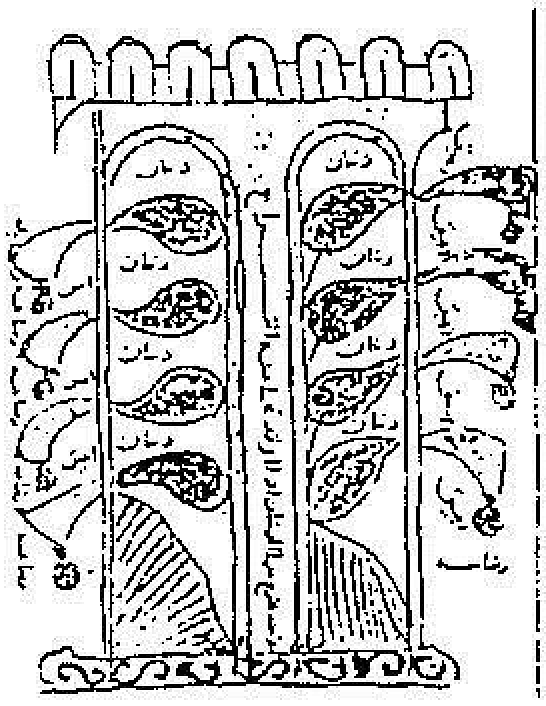
الشكل رقم (٤)

يصور شمس الدين الدمشقي خطوة أخرى في تطور تقنيات صناعة العطور، وتطور عمليات التقطير في الصناعة الكيميائية الإسلامية في دمشق، في القرن الثامن الهجري، في كتابه «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» مقابلة مع قرع الكندي المتواضع وإنبيقه، كما يرى في الشكل (٥)، حيث تظهر التجهيزات الصناعية، ويستخدم حمام بخاري، إذ تصطف القرعات بعضها فوق بعض في دوائر حول القدر الذي ينتج البخار، وقد يصل ارتفاعها إلى ثلاثة أمتار. تظهر أعناق القرعات وأفواهها خارج الفرن البخاري، حيث يركب على كلٍّ منها إنبيق، وعندئذٍ يتم تبريده بالهواء، وينتهي الإنبيق بقابلة، أو رضاعة، تجمع فيها المستقطرات[٣٥]. وقد ذكر ابن الإشبيلي تجهيزات صناعية كهذه في بلاد الأندلس من القرن السادس الهجري في كتاب الفلاحة[٣٦].



الشكل رقم (٥)

ويوضح الشكل (٦) طريقة لصناعة ماء الورد باستخدام فرن الهواء الحار بدلاً من البخار[٣٧].



الشكل رقم (٦)

العطور الحديثة وعلاقتها بالعطور عند المسلمين

تعرضت صناعة العطور في النصف الثاني من القرن العشرين لتطوراتٍ جذرية كبيرة. وكان من أسباب تطورها:

١ - ازدياد عدد المواد الخام المتوافرة لصناعة العطور.

٢ - ازدياد المنتوجات التي تحتاج إلى العطور لتسويقها كالمنتوجات الصوفية والجلود ومستحضرات التجميل والبيوت والمحلات التجارية... إلخ.

٣ - تطور صناعة التعبئة واكتشاف البخاخات والمعاجين والكريمات وغيرها.

٤ - تعدّد قنوات التوزيع وطرقه بما في ذلك التسويق من منزل إلى منزل.

٥ - دخول الرجال سوق العطر في الغرب.

ولعمري إن بعض هذه الأسباب كان موجودًا في الحضارة الإسلامية حيث أدّى الترف في طبقة الأمراء في الدولة الأموية، ثم في جمهور الأمة في الدولة العباسية، أثرًا مباشرًا في ازدياد الطلب على العطور، وكان إقبال الرجال على العطور، في العصور الإسلامية، لا يقل إن لم يزد، على إقبال النساء. وكانت هذه الأسباب من عوامل تطور صناعة العطور في الحضارة الإسلامية، وازدهارها، ونموها، وتطورها.

ولايزال تعريف العطر ثابتًا منذ زمن بعيد وهو: خليطٌ من المواد الجميلة الرائحة في مذيبٍ حامل. وكانت العطور في الحضارة الإسلامية تصنع من مواد طبيعية إلاّ أن تطور علم الكيمياء في العصر الحديث مكّن من اصطناع مركبات مستحضرة، ذات روائح عطرية، وأريج جميل، وأصبحت العطور تحضّر من خليطٍ من المواد الطبيعية والاصطناعية في أغلب الأحيان، فليست من مواد طبيعية نقية، ولا من مواد اصطناعية صرفة، وذلك لإضفاء سحر العطر الطبيعي على المنتوجات، وتقليل التكاليف، إذ إن الروائح الطبيعية أغلى ثمنًا، ولكن بها قليلٌ من الشوائب الطبيعية التي تعطي للعطور مذاقًا خاصًا وعبيرًا محببًا.

يتكون العطر من ثلاث مكوناتٍ أساسية هي: المذيب الحامل، والمثبت، وعناصر الرائحة.

يستخدم الكحول الإيثيلي مخلوطًا مع قليلٍ أو كثيرٍ من الماء في العصر الحديث، كمذيب حامل للعطر ومثبتاته، حسب قابلية الزيوت العطرية المستخدمة للذوبان. هذا المذيب طيّارٌ بطبيعته، ويبرز الرائحة التي يحملها جيدًا، وهو أيضًا خاملٌ كيميائيًا، فلا يتفاعل معها، كما أنه لا يهيج البشرة ولا يلهبها. تزال رائحة الكحول الطبيعية الزفرة بإضافة قليل من البتروين (يستخلص من اللبان الجاوي وهو الكندر) أو بعض الصمغيات المثبتة، ويعتق لمدة أسبوع أو أسبوعين، فيفقد رائحته الزفرة التي تعادلها الصمغيات. وقد استخدم في الحضارة الإسلامية الكحول كمذيبٍ حامل للرائحة.

عندما تذاب مجموعة من الزيوت العطرية تتبخر الزيوت الأكثر تطايرًا أولاً، ثم التي تليها، وهكذا دواليك، ولذا تجد من المحلول العطري نفسه روائح مختلفة في أوقاتٍ مختلفة، بدلاً من رائحة عطرية ثابتة ومميزة. تضاف المثبتات لتجاوز هذه المعضلة. المثبتات مواد أقلّ تطايرًا من الزيوت العطرية، تمنع تبخر الزيوت العطرية وتعدله، وتجعل تطايرها بطيئًا ومتجانسًا وثابتًا. من المثبتات ما هو إفرازاتٍ حيوانية وصمغيات نباتية وزيوت أساسية ومواد كيماوية اصطناعية.

عرف المسلمون جميع المثبتات الحيوانية، وهي الزباد والمسك والعنبر، وذكروها بالتفصيل في كتبهم، وذكروا الفروق وأجودها، وكيفية استخلاصها واستخدامها في العطور.

استخرج المسلمون الزباد من قط الزباد، كما يستخرج حديثًا، وحصلوا على المسك من غدد ذكور ظباء المسك، وأحسنه التبتي من جبال الهمالايا. ويحتوي المسك على ١/٢ إلى ٢٪ من مادة تسمى المسكون، التي تعطي العطور ثباتًا عجيبًا ورائحة جميلة متجانسة. والمسك أهم مكونات العطور في الحضارة الإسلامية وأغلاها، ويستخدم هو نفسه كرائحة، وليس كمثبت فقط، في العطور الشرقية. أما العنبر فيستخرج حديثًا، كما كان قديمًا، من إفرازات بعض أنواع سمك الحوت. يبدأ العنبر في الانصهار عند حوالي ٦٠م، ويكون أبيض أو أصفر أو بنيًّا أو أسود أو متعدد الألوان كالرخام، ويحتوي على ١٢ - ١٥٪ من زيت العنبر الفعّال كمثبت ممتاز، وأجوده العنبر الشحري. وتستخدم بعض الصمغيات حديثًا كما كانت تستخدم قديمًا كمثبتات للعطور مثل المرّ واللادن والبلسم وغيرها كثير.

واستعمل المسلمون، كما استخدمت في العصر الحديث، بعض الزيوت الأساسية كمثبتات إضافة إلى كونها زيوتًا عطرية تتمتع بأريج ممتع، كالناعمة وجذور نجيل الهند والسوسن والصندل وغيرها. وتتميّز هذه الزيوت العطرية خاصة بدرجة غليانٍ عالية نسبيًا من ٢٥٨ - ٢٩٠م، واستخدم المسلمون، كما استخدم صانعو العطور المعاصرون، زيوتًا أساسية مصدرها النباتات أو مركزاتها، إلاّ أن العلم الحديث جعل استخدام زيوت اصطناعية أمرًا سهلاً وواردًا ورخيصًا.

الزيوت الأساسية

وعادةً ما تكون الزيوت الأساسية غير ذائبة في الماء، كونها من مركباتٍ عضوية، ولكنها تذوب في المذيبات العضوية، ولذا استخدمت بعض الزيوت كالشيرج (زيت السمسم) كحامل للرائحة. لكن بعض الزيوت العطرية تذوب في الماء لتعطي رائحة زكية مركزة للمحلول المائي، كما في صناعة ماء الورد، وماء زهرة البرتقال. تتطاير هذه المواد دون تغيّر في أغلب الأحيان بالتقطير البخاري: أي مع بخار الماء. والزيوت الأساسية في العادة خليطٌ من المركبات، وتوجد في براعم بعض الأشجار وأزهارها وأوراقها وسيقانها ولحائها وثمارها وحبوبها وخشبها وجذورها، وتوجد في العصارات في بعض الأحيان.

وتستخلص بعض الزيوت الأساسية من النبات بعدة طرقٍ منها:

١ - العصر، كما يفعل بزيوت الحمضيات كالليمون والبرتقال.

٢ - التقطير، وهو أكثرها استعمالاً حديثًا وفي الحضارة الإسلامية، وكثيرًا ما يتم بالتقطير البخاري، إلاّ في حالة المواد التي تتغير بالحرارة، أو التي لا تعطي زيوتًا بالتقطير، وعندئذٍ تستخدم الطرق الآتية:

١ - الاستخلاص بالمذيبات العضوية المتطايرة. وتعدّ هذه الطريقة حديثة ولكنها مكلفة.

٢ - الاستخلاص بزيوتٍ باردة، وتستخدم مع بعض الأزهار الحساسة للحرارة كالياسمين والبنفسج ومسك الروم.

٣ - الاستخلاص بالزيوت الساخنة.

وهكذا نرى أن المسلمين عرفوا جميع هذه الطرق، بل ربما هم الذين اكتشفوها وطوّروها، فيما عدا طريقة الاستخلاص بالمذيبات العضوية المتطايرة التي لم تستخدم بصورةٍ واسعة إلاّ حديثًا جداً.

وتشكل الزيوت الطبيعية، أو شبه الاصطناعية، التي تنتج في المصانع الحديثة، سواءً من النفط، كما هي الحال في الزيوت الاصطناعية، أو من الزيوت الطبيعية بعد قليلٍ من المعالجات الكيميائية، تشكل أكثر من ٥٠٪ من الزيوت المستخدمة في صناعة العطور الحديثة، وذلك لرخص ثمنها، وإمكان تصنيعها بكمياتٍ تجارية كبيرة.

Afāq al - Ṭaqāfa Wa al - Turāṯ
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Juma al - Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة والتراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

Subscription Order Form — قسيمة اشتراك

☐ سنة One Year — ☐ أكثر من سنة More Than One Year — ☐ عدد السنوات # of Years

للأعداد : Issues # — عدد النسخ : # of Copies :

ابتداء من تاريخ : Subscription Date :

☐ شيك Check — ☐ حوالة مصرفية Bank Draft — ☐ حوالة بريدية Postal Draft

التاريخ : Date : — التوقيع : Signature :

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً.
للأفراد : ٦٠ درهماً.
للطلاب : ٤٠ درهماً.

في الخارج :
للمؤسسات : ٢٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ بنك المشرق دبي
Payments should be made to Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc. # 0490906523 al - Mashriq Bank - Dubai

Afāq al - Ṭaqāfa Wa al - Turāṯ — **آفاق الثقافة والتراث**

إشعار بالتسلم
Acknowledgement of Receipt

الاسم الكامل : Name :

المؤسسة : Institution :

العنوان : Address :

صندوق البريد : P.O. Box :

العدد : ☐ Issues No. : — عدد النسخ : ☐ No. of Copies :

اهداء ☐ Gift — تبادل ☐ Exchange — اشتراك ☐ Subscription

التاريخ : Date : — التوقيع : Signature :

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة والتراث

ص.ب : ٥٥١٥٦ ـ فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) ـ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة

Afāq al - Ṯaqāfa Wa al - Turāṯ

P.O. Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E.

Stamp
الطابع
البريدي

Name : .... الاسم :

Address : .... العنوان :

Country : .... البلد :

Phone : .... هاتف P.O. Box : .... ص.ب :

Fax : .... فاكس :

التشابه موجود بين تقنيات صناعة العطور في العصر الحديث، واستخدام الزيوت الأساسية نفسها، والمثبتات نفسها، والمذيبات نفسها، وتجدر الإشارة إلى أن تلك الصناعات نمت وتطورت في ديار المسلمين، ثم انتقلت أسرارها إلى أوربا من معابرها المعروفة في التاريخ الإسلامي: صقلية الإسلامية، والأندلس الإسلامية، والحروب الصليبية[٣٨، ٣٩].

صناعة بعض العطور في الحضارة الإسلامية

عرف المسلمون أنواعًا من العطور في حضارة الإسلام الغرّاء، منها الغوالي، والندود، والمستقطرات، والنضوحات، والسك، والرامك، والأدهان.

الغوالي: عطورٌ جميلة الرائحة ثخينة، اشتهرت على يد أمراء بني أمية، وقيل إن أول من سماها غالية سليمان بن عبد الملك (أحد خلفاء الدولة الأموية)، وهناك من قال إنها عرفت في حياة الرسول [وأنه استعملها].

الندود : يحضر فيها الطيب على هيئة عمودٍ صغير طوله حوالي عشرين سنتيمترًا وعرضه ٣ – ٥ مليمتر، فتستخلص روائحها بإشعال طرفها، فينفث طيبه في أثناء الاحتراق. ويشبه البخور الند، ولكنه مسحوقٌ أو قطع صغيرة توضع على الجمر، فينتشر أريجها بالحرارة.

المستقطرات : أشهرها ماء الورد، عطورٌ يكون المذيب الحامل فيها هو الماء، ومنها أنواعٌ وأصناف كثيرة.

ومن أنواع العطر في المجتمعات الإسلامية الأولى النضوحات، وهي أشبه بعطورنا في العصر الحديث، ويكون المذيب الحامل فيها الكحول، وبها الروائح العطرية والمثبتات.

ويصنعون نوعًا من الطيب يسمونه **الرامك** يصنع منه طيبٌ آخر يسمى **السك**. ويصنعون الأدهان باستخراج طيوب الأزهار والورود بالزيت، وعندما يطبخونه بالسك وماء الورد يسمونه النش. وصنعوا أدهانًا مركبة باستخدام طيوب مختلفة.

١ - صناعة الغوالي

أثبت المسلمون خبرةً راقية في صناعة العطر، وفي تدابير الكيمياء الصناعية والتطبيقات العملية، مما لا نرى أحسن منه في العصر الحديث.

عندما تحدث الزهراوي[٤٠] عن صناعة الغوالي ذكر ثلاثة جوانب مهمة:

١ – الوقت الذي تعمل فيه.

٢ – الآلات التي تصلح لعملها.

٣ – كيفية عملها، وقد أورد ملاحظاتٍ غاية في الدقة والإتقان.

أما عن الوقت الذي يصلح أن تعمل فيه الغالية، فقد اقترح وجه السحر، قبل طلوع الشمس، لاعتدال الهواء فيه، وذكر أن من الأفضل أن يكون ذلك في الربيع، واشترط وقت سكون الريح. وليس أحسن من هذه الشروط للعمل الكيميائي على مواد متطايرة: سكون الريح، وانخفاض درجة الحرارة، واعتدالها، وغياب الشمس في وقت السحر.

ثم تحدث عن الآلات وأبدى خبرةً لا توصف، وفنًّا راقيًا، ومهارةً عالية:

«أفضل ما سحق المسك في هاون ذهب خالص، أو صلاية زجاج، بفهر زجاج، وأن يذاب العنبر في محارة من حجر، أو في مدهن من حجرٍ أسود، أو زجاج، أو في مدهن ذهب، أو فضة مموهة بالذهب، ويرفع في إناءٍ من ذهب أو زجاج».

لقد كانوا يعرفون جيدًا خمول الذهب والزجاج الكيميائي، وعدم إفسادهما للروائح العطرية.

أما عن كيفية عمل أجزائها فقال:

«فهو أن يؤخذ من المسك الجيد أوقية، فيسحقه برفق، لئلا يحترق من شدة السحق، ثم ينخله، بمنخل شعر صفيق، وإن أمكن نخله من غير سحقٍ فهو أجود، ثم يأخذ من العنبر الطيب نصف أوقية، فيذوبه في مدهن، على ألطف ما يكون من النار، فإذا كاد يذوب قطر عليه شيئًا من دهن البان المطيب، ثم ينزله بعد أن يذوب، ويختبره بأنامله، فإن كان فيه رملٌ أخرجه، ثم يلقيه على المسك في الصلاية، ويحذر أن يكون العنبر حارًا، فإن حرارته تفسد المسك، ثم يسحق الجميع في الصلاية برفق، حتى يمتزج العنبر بالمسك، ويجردهما بصفيحة ذهبٍ لطيفة، ولا يجردهما بنحاسٍ أو بحديد، فإنهما يفسدانهما، ثم يرفع الغالية بالبانٍ على حسب ما يجب من رقتها أو ثخنها، وليس للبان حدّ يوقف عنده، وإن أراد أن يفعل المسك مثل العنبر أو دونه فعل».

يلاحظ هنا دقة العمل، ووضوح الملاحظات العملية، وشمول الاحتياطات الدقيقة:

١ - يسحق المسك برفق لئلا يحترق.

٢ - وإن نخل من غير سحق فهو أجود..

٣ - ويذوب العنبر في الدهن على ألطف ما يكون من النار..

٤ - يختبره بأنامله فإن كان فيه رملٌ أخرجه..

٥ - ويحذر أن يكون العنبر حارًا، فإن حرارته تفسد المسك..

٦ - يجردهما بصفيحة ذهب لطيفة، ولا يجردهما بنحاسٍ أو بحديد، فإنهما يفسدانهما.

إن هذه الملاحظات أشبه بتعليقات المحضرين المحدثين، واحتياطاتهم للمركبات الكيميائية، أما طريقة العمل فليست أقل دقة مما هي عليه في العصر الحديث.

عرف المسلمون أنواعًا من الغوالي لا حصر لها، واستخدموا فيها كل أنواع الطيب المعروفة كالسنبل، والصندل، والعود، والزعفران، والزنبق، وأنواع ماء الورد، وغيرها... ولولا الرغبة في الاختصار لأوردنا أنواعًا أخرى من الغوالي صنعت لملوك بني أمية وأمراء بني العباس وغيرهم.

٢ - صناعة الندود

الند أنواع كثيرة. أما الند الذي أجمع عليه الناس فهو أن يؤخذ من العود الجيد خمسون مثقالاً، ومثله من المسك التبتي، ويحل لذلك العنبر الهندي أو الشحري، مائة مثقال وثلاثة مثاقيل، ويعجن بالمسك، ويمد شوابير (قطعًا مستطيلة دقيقة، فتائل)، ويجفف، ويرفع[٤١].

وصنع المسلمون في مصر في القرن السادس الهجري[٤٢] ندودًا نادرة، تصلح للحمل والادخار والبخور، وتعمل منها أشكال ومقادير مختلفة من الكرات والوردات والشوابير، وغير ذلك، وتنظم قلائد (تلبس في العنق) ومعاضد (تلبس في العضد)، ووشاحات وسبحًا، وغير ذلك، ويجعلها الناس في ثيابهم إذا لبسوها، ويمشون بها، ويجلسون ويرقدون وهي عليهم، وهي لا تتغير ولا تتكسر. ويكسر بعض الكرات أو الوردات أو الخرز، فتستعمل في البخور وغيره، وتبقى بقيتها في جملة العنبر المنظوم، ولا يضرها الكسر، ولا يتفتت منها شيء البتة إلا إن قرض بالسن أو قطع بالشفرة، وإذا طال مكثه صلح وجاد وصلب، وعبق ريحه على النار، إلاّ أنه متى اختلط بالياسمين ضعف ريحه، وإذا تمادت عليه المدد وكثر استعماله وأفسده العرق الرديء كسر، وأضيف إليه شيءٌ من العنبر الخام الشحري وخلط به، ثم بالمسك المسحوق، وأعيد كما كان، أو على أي صفة أرادها صاحبه، فيجيء غايةً في الجودة، وربما كان أنفع وأجود من الأول.

ويصنع هذا النوع من الند المسمى المثلث كما يأتي[٤٣]، وهو أجود الندود وأعطرها، ويسمى

أحياناً العنبر، ويميز عنه العنبر الأصلي بأن يقال العنبر الخام:

(أ) المواد والمقادير

جزء عنبر شحري جيد رزين دسم، يقطع صغيراً بمقراض.

جزء عود هندي يبرى أجزاء صغيرة، ثم يقلى على نارٍ لينة ويطحن ناعماً.

جزء مسك تبتي، ينقى ثم يسحق.

(ب) طريقة التحضير

يوضع العنبر الخام في قدر برام (فخار) لطيفة، شبه خوذة، على نار فحم لينة، حتى يحمر، ويحرك بملعقة نحاس مدورة الرأس، ثقيلة، لها ساعد، فإذا ذاب العنبر يلقى عليه العود المطحون شيئاً بعد شيء، ويحركان حتى يختلطا ويصيرا جزءاً واحداً، ويجعل العنبر والعود فتائل، ويقسم المسك على نسبة تلك الفتائل، وتعجن به عجناً جيداً، على حجرٍ يمني معدّ لذلك، حتى تختلط به، ثم يقطع ويجعل كرات بحسب ما يريد ويرفع.

وهذا النوع من الندّ على جودته ليّن لا يستعمل للباس، بل يحمل في الجيوب، ويبخر ويشم، ويوضع بين الثياب، ونحو ذلك.

وباختلاف المقادير يحصل على أنواع أخرى من الند.

٣ - صناعة الرامك والسك

الرامك هو أصل السك. ذكر النويري[٤٤] في «نهاية الأرب» طريقة لصناعة الرامك كالآتي:

«يصنع الرامك من العفص النقي والأبيض الجيد والمدقوق والمنخول والمعتق بعد طحنه سنة. ومن الناس من يطبخه بالماء حتى ينشف الماء بدلاً من تعتيقه، وتذهب بالطبخ والتعتيق حدة رائحته وطعمه، والتعتيق أجود. ويؤخذ لكل عشرة أرطال من العفص خمسة أرطال من الزبيب العينوني (نسبة إلى عينون بالقرب من القدس) اللحم النقي من عيدانه. ويؤخذ من البلح الحديث ما قد لقط من تحت نخله بعد نضجه، ويجفف جيداً وينزع نواه، خمسة أرطال، فينقع الزبيب والبلح في الشراب الريحاني (خمر) يوماً وليلة، أو في الميسوس (شراب طبخ بالسوس مع ماء الورد) الطيب، أو الماء القراح، ثم يرفعان على النار، فيغليان غلياً جيداً حتى ينضجا، ولا تبقى فيهما قوة، ويعتصر ماؤهما، فتعجن به عشرة الأرطال العفص المطحون المنخول عجناً جيداً حتى يصير مثل الحساء، أو أرقّ منه، ثم يرفع في طنجير (إناء) نحاس غليظ على نارٍ هينة، فيطبخ وهو يحرك بقضيبٍ من الحديد، ولا يفتر تحريكه. ويحترز المتولي لطبخه بأن يتلثم، ويلف على يديه ورجليه ما يصدنهما أن يقع عليهما من ذلك، حتى إذا غلظ وصار أشقر أنزله عن النار، ومن الناس من يضيف إليه وقت طبخه من عقيد العنب (ما انعقد من عصيره) على كل عشرة أرطال رطلاً واحداً مع ماء الزبيب وماء البلح، ومنهم من يقتصر على مائهما فقط، فإذا انتهى أنزله عن النار، وصبه على بواري (حصير) قصب، بعد أن يبرد ويبسط عليها بسطاً رقيقاً مستوياً بشيءٍ قد دهن بدهن خيري، ثم يعلق البواري بعد جفافه عليها في سقف بيت كنين من الغبار سنةً كاملة، بحيث يصل إليها مهب ريح الشمال. فهذا عمل الرامك الذين هم أصل السك».

أما صناعة السك فهي كما يأتي:

«يصنع السك بقلع الرامك عن البواري، ودقه وطحنه ناعماً، وسقيه أمراق الأفاوية التي يطبخ بها البان. وإذا أردت ذلك تجمع أمراق الأفاوية، بعد تصفية البان عنها، وغسلها من دهنية البان، وسلقها وتصفيتها، فيعجن بها عجناً جيداً، كما عجن أولاً بماء الزبيب والبلح، وترفعه على النار مع التحريك الجيد بقضيب الحديد، وقد تحرزت مما يتطاير منه كما

تقدم، حتى إذا شرب تلك الأمراق وقوي بردته في سطول، وحببته على البواري كما سبق، وتعتقه أربعة أشهر حتى يجف، ثم تدقه وتطحنه وتنخله، وتأخذ لكل من (٢٨ رطلاً) منه من الهرنوه وزن ثلاثة دراهم، ومن الصندل المقاصيري نصف أوقية، ومن العود القماري نصف أوقية، ومن الزعفران المسحوق وزن درهمين، ومثقالاً واحدًا أو مثقالين - إن أحببت - من نافجة المسك الطرية الفتاق - وقد نتف ما عليها من الشعر وحلق، وقرضت تقريضًا صغيرًا، ودقت دقًّا ناعمًا - ومن الدهن الخيري الكوفي الخالص نصف أوقية، ومن العسل الأبيض الرقيق نصف أوقية، يعجن جميع ذلك بالسك عجنًا جيدًا، ويترك من ثلاثة إلى أربعة أشهر حتى يجف ويتكامل جفافه، ثم يدق ويطحن ويعجن بميسوس، ويطرح في كل منّ منه ثلاثة مثاقيل من المسك، ويعجن بها عجنًا جيدًا، ويقرص أقراصًا صغارًا، ويترك حتى يجف. وقيل إن هذا هو أذكى أبواب السك وأصلحه».

وهناك أنواع أخرى من السك منها المثلث والمنصف... وغير ذلك.

٤ - صناعة الأدهان

الأدهان أصناف كثيرة(٤٥) سنقتصر منها هنا على ما يدخل في أصناف الطيب والغوالي، مثل دهن البان ودهن الزنبق ودهن الحماحم، ولو أن هناك أدهانًا أخرى معروفة مثل دهن الخيري ودهن التفاح والأدهان المركبة العطرة.

(أ) دهن البان

يؤخذ حب البان ويسحق في أرحية (جمع رحاء) معدّة لذلك، ثم يجعل في قدر نحاسٍ كبيرة، ويكون الحب قدر ما يملأ ثلثي القدر، ويصب عليه من الماء ما يغمره وزيادة، ويوقد تحته بالحطب الجزل حتى يغلي، فيطبخ نصف اليوم، وكلما نقص الماء يزاد، حتى منتصف النهار يقطع عنه الوقود، ويترك حتى يبرد، ثم يلقط ما طلع فوقه من الدهن، ويجمع في آنية.

يؤخذ الدهن المستخرج من حب البان، فيجعل في قدر فخارٍ كبيرة، ويطبخ بمثله من الماء الصافي أيامًا، كلما نشف الماء نقل إلى قدرٍ أخرى، ويصب عليه من الماء الصافي نظير الدهن، يفعل به ذلك ثلاث مرات، ثم يطبخ بالماء الصافي والورد الذي لم يتفتح ثلاثة أيام، ثم يطبخ بالماء والصندل الأصفر المقاصيري المخروط أيامًا ثلاثة حتى تذهب عنه رائحة الدهن، ثم يطبخ بالعود الهندي السن والماء الصافي يومين أو ثلاثة أيام، ثم يطبخ بسك المسك المنصف المسحوق بماء الورد يومًا، وهذا الطبخ الذي بالسك وماء الورد يسمى النش، ويسمى بأنه البان المنشوش، ثم ينزل ويصفى، ثم ينشّ بعد طبخه بالسك وماء الورد بالمسك التبتي المسحوق المحلول بماء الورد الجوري نشًّا جيدًا، حتى ينشف عنه ماء الورد، ويأخذ البان قوة المسك.

(ب) دهن الزنبق

تأخذ من الشيرج الرائق منًّا، فتصبه في قدر برام، ثم تأخذ من ورد النسرين أوقية، ومن بزر الشاهسفرم (الحبق الكرماني) غير المفروك وورقه من كل واحدٍ منها أوقية، ومن بزر النسرين نصف أوقية، ومن زهر الياسمين الأبيض الطري الغض، لقاط يومه، نصف رطل، أو من بزر الورد الأحمر الطري نصف أوقية، ومن قضبان قلوب شجر البلسان الطرية خمسة قضبان أو ستة، أو من لحائه الجاف أوقية ونصف أوقية، ومن الصندل الأصفر نصف أوقية. اقسم هذه الأصناف وانقعها في ماء ورد ونضوح وماء ريحان مصعد من كل واحدٍ نصف رطل، واتركها يومًا وليلة منقوعة، ثم ألقِ ذلك على الدهن مع الياسمين الطري الأبيض، ثم ارفعه على نارٍ لينة، وحركه بشقة قنا حتى تنشف المياه التي نقعت فيها الأصناف، فأنزل القدر على النار، واحكم تغطيته لوقته، واتركه إلى الغد، ثم صف

الدهن عن الثفل. فإذا برد فألق على كل من هذا الدهن رطلاً من الزنبق المصري الجيد، ثم بعه على أنه زنبق خالص.

(جـ) دهن الحماحم

تؤخذ قدر فخار صغيرة جديدة مغسولة جيدًا، ويطرح فيها رطل ماء وردٍ جوري، وكمية من رؤوس الحماحم السود، أول ما تظهر، قبل أن تبرز، ومن ورقه الصغير الأخضر الذي يجنى منه، ويطرح عشرين حبة من حب القرنفل الزهر، ويصب على ذلك من دهن الخيري الكوفي الفائق والزنبق السابوري، لكل عشرة رؤوس من الحماحم الضخمة رطل من الخيري والزنبق، ثم اغله بنار فحم لينة حتى ينضج الحماحم، ثم خذ مثقال عود هندي مسحوق، ومثله من السك المرتفع، ونصف مثقالٍ من الكافور، ووزن دانق من المسك، يعجن ذلك بزنبق، ويعجن بعد كل ثلاث مرات، ثم يصفى الدهن من فوق الحماحم، وتعصر حتى لا يبقى فيها شيء من الدهن، ثم صب الدهن على الأفاوية المبخرة، ويحرك في باطية، ويترك أربعة أيام حتى يصفو، ثم تبخر قارورة نظيفة بسك وكافور وعود، ثم صبّ فيها الدهن، وحلّ فيه من المسك ثلث مثقال أو أكثر، فإذا أردت استعمال شيءٍ من الدهن فحرّك القارورة، ومن أحب أن يزيده دهنًا مبخرًا ويفتقه بدهنٍ مبخر فعل.

المياه المستقطرة

استقطر كثير من المياه الزكية في الحضارة الإسلامية، وهي المعروفة بماء الورد، ونذكر منها على سبيل المثال ماء الجورين، وهو مصنوعٌ من الورد الجوري:

المواد :

خمسة أرطال ورد جوري

أوقية عود هندي مجروش

توضع في زجاجة، يغطى فم الزجاجة ويلف بملحفة نظيفة، ويترك خمسة أيام، ثم تصفيه بعد ذلك في قرعة التقطير، ويقطر الماء برفقٍ وحكمة، ويرفع في قارورة، ثم يؤخذ رطلان من الماء، ويطرح فيها من الزعفران الشعر خمسة دراهم، وجوز بوا درهمان، ويجمع الجميع في قرعة التقطير، وتترك القرعة مسدودة الفم يومًا وليلة، ثم تجعل في فرن التقطير، ويوقد تحتها وقودًا معتدلاً، بنار حطبٍ لا دخان لها، فإذا رأيت الماء قد بدأ يقطر فاقطع النار ساعة، وتكون قد أعددت قيراط مسك وقيراط عنبر، وحبتين من الكافور، كل ذلك مسحوقًا، وألقه في القرعة، ثم سدّ رأسها، وأعدها إلى النار، فإذا كاد الماء يقطر فأغلق باب الفرن، فإن الماء يقطر أبيض، فإذا تغير إلى الصفرة فارفع الأول في قارورة، وسدّ رأسها بشمع، واجمع الماء الأصفر في قارورة ثانية، فإذا تغير إلى الحمرة فارفع القارورة الثانية، واجعل قارورة ثالثة، فإنه يقطر أحمر، فإذا فتر التقطير فارفع الماء الثالث، واجعل كل ماءٍ على حدة، فهذا ماء الجورين.

ولصناعة ماء الصندل يؤخذ من الصندل المقاصيري الأصفر أوقيتان، تنقعان في رطلٍ ونصف من الماء المشروب يومًا وليلة، ثم يصعد مثل ماء الجورين. وكذلك تصعيد العود، ويكونان قد طحنا قبل نقعهما.

وكذلك يصعد ماء القرنفل وماء السنبل وماء الكافور وماء المسك وماء الورد وماء الزعفران بطرقٍ مشابهة.

عطر مذاب في الكحول

ذكر شهاب الدين النويري[٤٦] في كتابه الشهير «نهاية الارب في فنون الأدب» صفة صنعة ميسوس نادر، أخذ عن بختيشوع الطبيب، من كتاب العطر، المؤلف للخليفة المعتصم بالله. ويمتاز هذا العطر باستخدام الكحول الإيثيلي (الخمر) مذيبًا حاملاً للروائح العطرية والمثبتات، وهو المذيب نفسه المستخدم في العصر الحديث. وقد استخدم فيه المواد العطرية الآتية:

٦ أواقي القسط المرّ

٦ أواقي قصب الدريرة

٦ أواقي الساذج الهندي

٦ أواقي القرنفل الزهر
٦ أواقي قشور عيدان السليخة الحمراء
٦ أواقي البسباسة الذكية
٦ أواقي الأشنة الهندية
٦ أواقي الأشنة اليمانية بعيدانها
٢ أواقي السنبل العصافير
٦ أواقي الميعة السائلة حمراء أو بيضاء
٦ أواقي دهن البلسان
٥ أواقي الزعفران القمي المسحوق
٥ أواقي المسك
٦ أواقي عسل نحل

تدق الأصناف اليابسة، ويسحق المسك والزعفران سحقًا ناعمًا، ويدافان بالطلاء (الخمر) الريحاني الذكي، وتحل الميعة بدهن البلسان. يضرب عسل النحل بالأصناف ضربًا جيدًا وهو حار، ويداف ذلك بالطلاء، وتعجن به الأفواه عجنًا جيدًا، ثم يؤخذ من ورد السوسن الأبيض الطري ثمانمائة وردة عددًا، فتقطع أصول ورقها بالأظافر، ويمسح من الصفرة التي تكون في داخله بخرقة كتان ناعمة جديدة، ثم تغرس الورق في إناء، طبقة من الورق وطبقة من الأدوية، حتى تأتي على السوسن والأدوية، ثم تصب على ذلك الطلاء الذكي خمسة وعشرين رطلاً بالبغدادي، وتغطي الإناء بغطاء ينطبق عليه، وتستوثق منه، ويطين بطين حرّ مخلوط بشعر العنز المدقوق المنخول، ويرفع في بيت كنين، في ظلّ مما يواجه ريح الشمال، ويترك ستة أشهر، ثم يفتح ويصفى في القوارير.

عطر بمشتقات نفطية

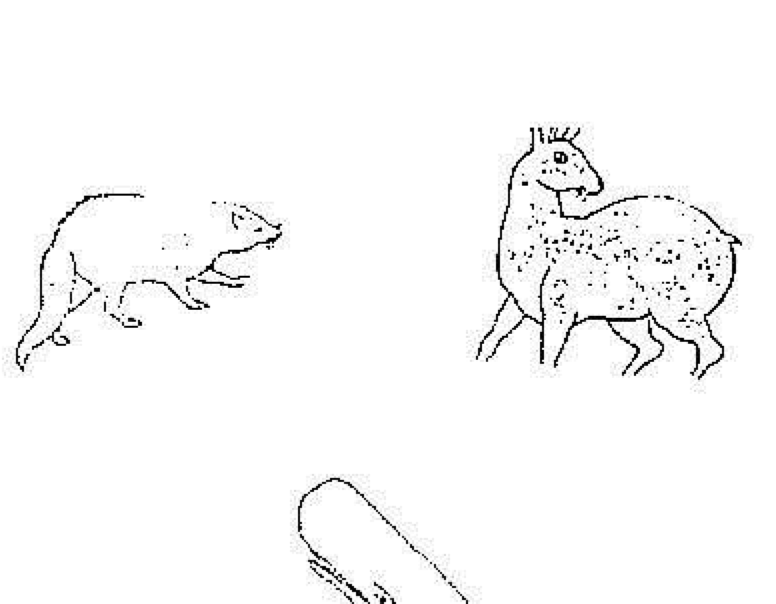
وصف الأنطاكي[٤٧] تحت عنوان «غالية ساطعة الريح» نوعًا من العطر يدخل في تركيبه بعض المشتقات النفطية، وهي مذيب عضوي جيد لحمل العطر والمثبتات ومتطاير أيضًا، فقال:

«خذ قطران مصعد خمسة مثاقيل، بسباسة، حسك، من كل ثلاثة، مسك واحد ونصف، عود درهم، سندروس نصف مثقال، عنبر أربع [كذا] دوانق، يخلط الكل بدهن البان والزنبق، وقد يضاف قرنفل وفلنجة من كلّ اثنان، وقد يدبر القطران بالكندس، وقد يزاد صندل، زعفران، ساذروان، سنبل حسب ما يحتاج إليه».

الجدير بالذكر أن المستقطرات النفطية كالكيروسين تستخدم في صناعة الروائح العطرية في العصر الحديث، مع بعض الغازات النفطية، كمذيب حامل للروائح العطرية، في صناعة البخاخات خاصة التي تستخدم لتعطير الغرف في المنازل والمتاجر. ●



أنواع من الأزهار ذات الروائح العطرية



أنواع الحيوانات المنتجة للمثبتات العطرية

الحواشي

١ - سحر العطور: ١٥.

٢ - المرجع السابق: ٩ - ١٥.

٣ - المرجع السابق نفسه: ١٢.

٤ - الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠١ - ٢٦٧.

٥ - الأزمنة والأمكنة: ٢/١٦٥. تاريخ اليعقوبي: ١/٢٣٦. جواد علي: ٧/٣٧٥.

٦ - المحبر: ٢٦٦. الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٥.

٧ - الأزمنة والأمكنة: ٢/١٦٥. الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٥.

٨ - الأزمنة والأمكنة: ٢/١٦٣، الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٥.

٩ - عن ذي مثان: أي عن رأس ذي ذوائب، مثنية بعضها على بعض.

١٠ - الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٥ - ٢١٥.

١١ - المستطرف: ٢/٣١.

١٢ - الواقعة: ٨٨.

١٣ - رواه النسائي وأحمد في المسند وسنده حسن، وصححه الحاكم من طريق أخرى ووافقه الذهبي.

١٤ - عمدة القاري: ٢٢/٦١. الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٨.

١٥ - تحفة الأحوذي: ٤/٧٣، الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٩.

١٦ - تحفة الأحوذي: ٤/٧٥، الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٩.

١٧ - المرجع السابق: ٣/٦٨. الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٩.

١٨ - طبقات ابن سعد: ٨/١٣، الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٩.

١٩ - تحفة الأحوذي: ٨/٧١، الزينة في العصر الجاهلي: ٢٠٩.

٢٠ - عيون الأخبار: ١/٣٠٣، الزينة في العصر الجاهلي: ٢١٠.

٢١ - ينظر الحاشية ٢٠.

٢٢ - عيون الأخبار: ١/٣٠٤، الزينة في العصر الجاهلي: ٢١٠.

٢٣ - عيون الأخبار: ١/٣٠٤، الزينة في العصر الجاهلي: ٢١٠.

٢٤ - شريف للصناعات الكيميائية: ٤٨٤.

٢٥ - الكيمياء في الحضارة الإسلامية: ١٤٢.

٢٦ - المقدسي: ٤٤٣. الحضارة الإسلامية: ٣٦٢.

٢٧ - مصادر الكيمياء (بالإنجليزية): ١٢٠.

٢٨ - انظر الكندي في فصل رواد الكيمياء في الحضارة الإسلامية من كتاب الكيمياء في الحضارة الإسلامية.

٢٩ - كيمياء العطر والتصعيدات، ١٩٤٨م.

٣٠ - الاصطخري: ١٥٣، وابن حوقل: ٢١٣، الحضارة الإسلامية: ٣٦٢.

٣١ - ابن حوقل: ٢١٣، الحضارة الإسلامية: ٣٦٢.

٣٢ - العرب في حضارتهم وثقافتهم: ١٩٤.

٣٣ - مفاتيح العلوم: ١٤٩.

٣٤ - التكنولوجيا الإسلامية: ١٤٠.

٣٥ - المرجع السابق: ١٤٢.

٣٦ - كتاب الفلاحة.

٣٧ - التكنولوجيا الإسلامية: ١٤٤.

٣٨ - الصناعات الكيميائية: ٥٦ - ٦٩.

٣٩ - شريف للصناعات الكيميائية: ٤٨٤ - ٥٠١.

٤٠ - نهاية الأرب: ١٢/ ٥٢ - ٥٣.

٤١ - نهاية الأرب: ١٢/٦١.

٤٢ - نهاية الأرب: ١٢/ ٦٥ - ٦٦.

٤٣ - المصدر السابق: ١٢/ ٦٦ - ٦٧.

٤٤ - نهاية الأرب: ١٢/ ٧٠ - ٧٣.

٤٥ - نهاية الأرب: ١٢/ ٨٠ - ١١٣.

٤٦ - نهاية الأرب: ١٢/ ١٣١ - ١٣٢.

٤٧ - التذكرة: ١/٢٤٤.

المصادر والمراجع

الجبوري : يحيى

- الزينة في العصر الجاهلي، حوليات كلية الإنسانيات، العدد ٦، جامعة قطر، ١٩٨٣م.

الشحات : أحمد

- سحر العطور، مجلة البيان العربي، القاهرة.

الشكيل : علي

- الصناعات الكيميائية، سلسلة تيسير العلوم والتكنولوجيا، صنعاء، ١٩٩٥م.

فروخ : عمر

- العرب في حضارتهم وثقافتهم، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م.

مغامرة العقل العربي

العرب والرياضيات

الدكتور/ إسماعيل نوري الربيعي
المعهد العالي لإعداد المعلمين
ليبيا

أخذ العرب نظام الترقيم عن الهنود، بعد أن كانوا يعتمدون في الترقيم على حساب الجمل، ولم يكن النظام الهندي يقوم على شكلٍ واحد، بل إن العديد من الأنواع كان يقوم عليه. لكن هذا الأمر لم يجعل العرب يتوجّهون للأخذ بهذا النظام وبالأشكال المتفرعة عنه، دون أن تكون لهم لمساتهم الخاصة. فكان لهم الإسهام المباشر في تطوير استعمال الأرقام، حيث تمّ وضعها في رسمين، تمّ استخدام الأول في الأقطار المشرقية، وصار يطلق عليه الأرقام الهندية، فيما عرفت الأرقام الغبارية في أقطار المغرب العربي والأندلس(١). ويعود الفضل الأول والرئيس إلى العرب في نقل الأرقام الغبارية إلى أوربا، عن طريق الاتصال، وبحكم الجوار، وانتقال العديد من طلبة العلم إلى الأندلس، حتى إنها صارت تعرف في أوربا بالأرقام العربية.

والميزة المهمة في كل هذا أن الممارسة الدقيقة والأكثر كفاءة كانت قد تمثلت في التطوير الذي أدخله العرب على الأرقام من خلال استخدام الأرقام العشرية، وإدخال الصفر كقيمة واضحة في حساب الأرقام(٢).

ولا يخفى أن الهنود كانوا يستخدمون الفراغ دليلاً على الصفر، لكن العرب، وبشكلٍ علمي، استنبطوا البديل المناسب، وعن طريقهم عرف الأوربيون مدلول الصفر، الذي لا يخرج في لفظته المستخدمة عن الصفر العربي.

وهكذا قيّض للأوربيين استخدام الأرقام العربية، التي اختصرت لهم الأشكال التي درجوا على استخدامها في الأرقام الرومانية، زيادةً على الإمكانية التي تتيحها الأرقام العربية في تركيب الأعداد[٣] مهما بلغت قيمتها، وتبرز قيمة الصفر في تسهيل العمليات الحسابية، ولا سيّما قيمته في مجال تقسيم الأعداد وضربها، بعد أن كانت من أعقد العمليات في زمن اليونان.

على الرغم من اكتشاف العرب للصفر، ونقلهم هذه المعرفة إلى أوربا، إلاّ أن الاستخدام المباشر له لم يبرز بشكلٍ واسع إلاّ خلال القرن السادس عشر.

أما على صعيد الكسر العشري، فيرجع اكتشافه، وريادة استخدامه إلى العالم العربي المسلم «الكاشي». ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إنّ العرب اجتهدوا في وضع المؤلفات الخاصة بعلم الرياضيات، وبرعوا في تسهيل العمليات الحسابية وتيسيرها، ودفع هذا الأوربيين إلى ترجمة هذه المؤلفات، والنهل من علومها والأفكار الواردة فيها[٤].

كان للعناية الفائقة التي أبداها العرب بعلم الرياضيات أن وضعوا منهجاً خاصًّا لتعليمها، ولا سيّما المبتدؤون، آخذين بالاهتمام التيسير وشرح الخطوات اللازمة من أجل الوصول إلى النتائج. وكان لتطور هذا المنهج أثره البالغ في طرق تدريس الرياضيات في أوربا، حيث اجتهدوا في اقتباس البرامج التعليمية عن العرب بشكلٍ يكاد يكون تفصيلياً. وقد برع العرب في التعامل مع المسائل الرياضية، حتى غدت لدى طائفة كبيرة منهم وسيلة إمتاع واختبار للقدرة الذهنية والذكاء، فيما توسعت أبحاثهم لتشمل العديد من الموضوعات، من بينها المتواليات الهندسية والعددية، وقوانين الجمع بينها.

لم ينحصر الأفق العلمي الذي تحرك فيه العرب في إطار الجغرافية المجاورة، إنما توسعوا إلى الحدّ الذي انفتحوا فيه على ثقافاتٍ وحضاراتٍ لها باعها ومركزها المميّز في النشاط العلمي. وعليه تراوحت المعرفة الرياضية ما بين الترجمة المباشرة والمعلومات المنقولة عن طريق الحافظة، التي يحتلها المهاجرون بين الأقاليم الإسلامية الواسعة الأرجاء[٦]، فضلاً عن حالة التداخل ما بين الأفكار العلمية الدقيقة، التي تقوم على الاستنتاج والاستنباط، والأفكار القديمة التي تشكو من الترهّل وانعدام القيمة. وكان هذا الأمر يبرز بشكلٍ ملحوظ عندما يتدخل أدعياء المعرفة في مجالٍ لا يعرفون منه سوى القليل من المعلومات فيه، مما يؤدي إلى تداخلٍ ما بين حالة التطوّر التي تفرضها عمليات الاستنتاج والنقلة التقليديين، الذين يبنون تصوراتهم وفقًا للمعلومات الموروثة، وليس أدلّ من الخلط الذي يقع فيه بعض المشتغلين في العلوم الرياضية حين يعتمدون في عملياتهم الرياضية على المنهج المصري القديم في حلّ مسائل الكسور العشرية[٧].

بقي التأثير الهندي في علم الرياضيات العربي واضحاً، ولا سيّما أن الأساس الذي قامت عليه الفرضيات، التي قدمها البيروني (ت ٤٠٠هـ)، قد استمدت أصولها من هذا المرجع، لكن علوم المثلثات كانت تقوم على الأصول اليونانية. ولكن ثمة عامل آخر كان قد تبدّى على شكل وسيطٍ في

مغامرة العقل العربي العرب والرياضيات

انتقال المعرفة إلى العرب[٨]، الذي تمثّل في المؤثرات الفارسية الواصلة ما بين الثقافتين الهندية والعربية.

أدّت حركة الترجمة من اليونانية دورًا فاعلاً في رسم صورةٍ مختلفة عن الواقع؛ إذ كان الكم الأكبر من الكتب الرياضية قد تمّت ترجمته عن اليونانية، مما أسبغ على الرياضيات طابعًا يونانيًا، وقد ساهم توجّه المشتغلين في هذا المجال للتوسع في نشر الأصول اليونانية واستنساخها ككتب الرياضيات في تعميق التأثير اليوناني، فعلى سبيل المثال اجتهد قسطا بن لوقا (ت ٣٠٠هـ) في وضع كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة؛ ليأتي من بعده نصير الدين الطوسي[٩] خلال القرن السابع الهجري ليعيد الكتاب ذاته.

وكانت أسماء علماء اليونان في مجال الرياضيات الأكثر شهرة وحظوة، بحكم عامل الترجمة لأعمالهم إلى العربية، حيث عرف إقليدس، وأبولونيوس البرغامي، وثيوروسوس الطرابلسي، ونيقوماخوس الجرشي، ومينيلاوس، وأرخميدس. ويبقى الأخير صاحب الشهرة الأوسع في الوسط الرياضي العربي، حيث نسب إليه العديد من المؤلفات في هذا المجال. لكن الصعوبة الرئيسة[١٠] كانت تكمن في توزّع المعلومات والفرضيات على أكثر من كتابٍ مترجم، مما يخلّ بمصداقية هذه المصادر. لكن الإضافات التي درج عليها العلماء العرب كان لها الأثر البالغ في بروز هذه الظاهرة.

تتجلى الجهود التي بذلها العالم الخوارزمي (ت ٢٣٢هـ) في مجال الترقيم بوضوح، حيث تعود إليه البواكير الأولى في تنظيم قواعد الأرقام، وإرسائها وفقًا للأسس العلمية، حيث عُني بالأرقام ومنازلها في كتابه (الجمع والتفريق بحساب الهند). فضلاً عن الجهود التي بذلها في مجال علم الجبر، الذي يستند[١١] إلى الأصول اليونانية والهندية والبابلية، حيث وضع كتاب (المختصر في حساب الجبر والمقابلة)، وعمد إلى اختصار العمليات الرياضية في ست مقالاتٍ رئيسة. فيما تقوم فروضه إلى تحويل الحدود السالبة إلى موجبة عن طريق نقلها إلى الجانب الآخر من المعادلة، والعمل على اختزال المتشابهات من المعادلة[١٢].

اجتهد العالم العربي المسلم في تنظيم الفرضيات التي قدمها العلماء السابقون وتعديلها، حيث عملوا على التوصل إلى الحلول الضائعة. وكان من بينهم أبو كامل شجاع بن أسلم «القرن الرابع الهجري»، الذي تمكن من إنهاء العمل الذي قدم له ديوفانتوس في مجال المعادلات ذات المجهولات الخمسة. فيما تمكن الماهاني (ت ٢٦١هـ) من التوصل إلى حلّ فرضية أرخميدس في موضوع الكرة والأسطوانة[١٣]، ليأتي من بعده أبو جعفر الخازن (ت ٣٦١هـ) واضعًا اللمسات النهائية عليها. أما أبو بكر الكرجي (ت ٤٣٠هـ) فقد عمل على دراسة فرضيات ديوفانتوس وتطويرها، وصنّف العديد من الكتب مثل؛ كتاب (الفخري في الجبر والمقابلة)، و(الكافي في الحساب)، و(الربع في الحساب)[١٤]. وكان عمر الخيام (ت ٥١٧هـ) قد وضع كتاب (مقالة في الجبر والمقابلة)، الذي أثبت من خلاله إيجاد المقدار لحدين مرفوعين لأس أكثر من اثنين، كما عمل على حل المعادلات التكعيبية من الدرجة الثالثة[١٥].

تعدّدت حقول الاهتمامات المعرفية الرياضية لدى العلماء العرب، حيث أبدوا عناية بارزة في الاشتغال على المربعات السحرية، التي عمل عليها طلاب المدرسة الفيثاغورية، حيث تقوم هذه المربعات على بقاء المجموع ثابتًا بالنسبة للأرقام المحيطة بالمربع، هذا مع الاختلاف في طريقة الجمع إن كان عموديًا أو أفقيًا أو وتريًا. وكان إخوان الصفا قد اشتغلوا على أربعة أصنافٍ منها، فيما عمل البوني (ت ٦٢٢هـ)، واضع كتاب (الغايات في أسرار الرياضيات)، على مضاعفة المربعات استنادًا إلى الاعتماد على التوالي في الأرقام.

أما بالنسبة للأعداد المتحابة، فإن أبحاثهم قادتهم إلى أن المقصد في هذا يعود إلى تساوي مجموع عوامل العددين[١٦]، وكان أبرز من اهتم بدراسة هذا الموضوع إخوان الصفا، وثابت بن قرّة (ت ٢٨٩هـ)، الذي توصل إلى إيجاد قاعدة ثابتة لهذا الموضوع. أما الخجندي (ت ٣٩١هـ) فقد توصل إلى إثبات أن حاصل جمع عددين مكعبين لا ينتج عنه عدد مكعب[١٧].

توصل العلماء العرب إلى إيجاد الكثير من الحلول للمسائل الرياضية المعقدة، وتمكنوا من حلّ معادلات الدرجة الثانية بالطرق الهندسية، بل إنهم تعرضوا للعديد من المسائل المختلفة التركيب واضعين لها الحلول عن طريق الجبر والهندسة، فيما قسّموا الزاوية إلى ثلاثة أقسامٍ متساوية، مستخدمين في ذلك منحنى نيكوميدس بكل براعةٍ وفهم. زيادةً على استخدام الرموز بشكلٍ دقيقٍ وواضحٍ ولا سيّما الأفكار التي وضعها أبو الحسن القلصادي بالنسبة للجذر والمجهول والمال والمكعب المجهول والمساواة والنسبة.

والواقع أن استخدام الرموز كان له الأثر الفاعل في وضع الحلول لمعادلات الدرجة الثالثة عن طريق قطوع المخروط، وكان لهذا العمل أثره الهائل في تقدم العلوم الرياضية، وكان ثابت بن قرّة[١٨] من الرواد في هذا المجال، حتى إنه سبق أعظم علماء أوربا في العصور الحديثة. ولم يتوقف العلم العربي عند هذا الحدّ، بل اجتهد في وضع الحلول المبتكرة والرائدة لمعادلات الدرجة الرابعة.

كانت الحالة الأكثر بروزًا قد تجلّت في التوفيق الحاذق والدقيق بين علوم الجبر والهندسة، حتى إنهم كانوا السبّاقين إلى وضع الأسس التي قامت عليها قواعد الهندسة التحليلية، والتي كان لها الأثر في فسح المجال أمام علم التفاضل والتكامل. وعلى الرغم من جهود علماء اليونان في وضع الحلول للمقدار ذي الحدين، ولا سيّما إقليدس، إلاّ أن عمر الخيام كان قد برع في إيجاد المقدار الجبري ذي الحدين والمرفوع إلى قوة أسّها أكثر من اثنين. وكانت الجهود قد انصبّت على إيجاد مجموع مربعات الأعداد الطبيعية، مع الدراسة العميقة للجذور الصمّاء، فيما تمكنوا من الوصول إلى القيم التقديرية للأعداد، التي لا يمكن التوصّل إلى جذرها، وكانت الوسيلة في ذلك المعرفة الواسعة في علوم الجبر[١٩].

يشير الباحث قدري حافظ طوقان إلى الجهود المميزة التي بذلها ابن حمزة المغربي في تسهيل العمليات الرياضية، التي مهّدت لظهور اللوغاريتم، هذا على الرغم من ادّعاء مؤرخي العلوم في الغرب بأن هذا الاكتشاف يعود للعالم

الرياضي «نابيير»، على أساس أنه عمل على تسهيل عمليات الضرب التي تحتوي على رفع في الجيوب، والفكرة تقوم على تحويل العمليات المعقدة إلى عمليات جمعٍ في حساب المثلثات. والواقع أن ابن حمزة كان قد اجتهد في مجال دراسة المتواليات العددية والهندسية[٢٠]، ويعود إليه الفضل في التمهيد لاكتشاف اللوغاريتم.

كان أبناء موسى بن شاكر قد برعوا في مجال الهندسة، حيث وضعوا كتاب (معرفة مساحة الأشكال) الذي ذاع صيته في القرن الثالث الهجري. وقد أسّسوا فيه لوضع البرهان الخاص بقياس الدائرة، التي تميزت بسماتٍ خاصة ومتفردة عن نظرية أرخميدس. واهتموا بقياس مساحة المثلث عن طريق حساب أضلاعه[٢١]، واجتهدوا في قياس حجم المخروط والكرة وحساب الوسيط بين مقدارين معلومين. وكان لهم فضل التعريف بتقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام، زيادةً على استخراج الجذور التكعيبية بوجود عددٍ تقريبي. وقد حرص أبناء موسى على التعاون مع العلماء العرب من أجل الوصول إلى أفضل النتائج[٢٢]، حيث تجلّى ذلك في تمكّن ثابت ابن قرّة في دراسة الحجوم المكعبة والأشكال المربعة، والمخروطية وشبه الكروية، حتى إنه بدأ بوضع بعض القوانين الممهّدة لحساب التكامل، بل إن قوانينه التي وضعها كانت أكثر شمولاً وتيسيرًا من القوانين التي وضعها أرخميدس. وكان لهذه الدراسات أثرها في العديد من العلماء العرب، من أبرزهم إبراهيم إبراهيم بن سنان (ت ٣٣٥هـ) والكوهي (ت ٣٧٨هـ)، الذي برز إبّان الدولة البويهية[٢٣] وواضع تصانيف (تثليث الزاوية وعمل المسبع المتساوي في الدائرة) و(إحداث النقط على الخطوط)، وكتاب (مراكز الدوائر).

من بين المشتغلين على كتاب (الكرة والأسطوانة) لأرخميدس يبرز الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠هـ)، حيث اهتم بدراسة الدائرة[٢٤] وقياس الأضلاع المنتظمة التي يمكن أن تُرسم فيها، والخروج بنتيجة مفادها أن المضلع ذا الأضلاع الأكثر يكون أكبر مساحةً من المضلع المرسوم في محيط الدائرة نفسه ذي الأضلاع الأقل[٢٥]. فيما اجتهد العديد من العلماء العرب في دراسة نظرية إقليدس حول المستقيمات والزوايا، ومن أبرزهم الجوهري (ت ٢١٤هـ)، ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، والسمرقندي (ت ٦٧٤هـ)[٢٦].

لا يمكن إغفال أهمية الدور الذي أدّاه اليونان في إرساء دعائم علم الهندسة، والإضافات البارزة التي قدموها في هذا المجال. وكان إقليدس الاسم الأكثر حضورًا في علوم الهندسة، انطلاقًا من الأقسام الرئيسة التي وضعها، والتي لم تتجاوز الخمسة، وكان العرب قد تعاملوا مع هذه الأقسام بكل فطنةٍ وبراعة، حتى إنهم وضعوا لمساتهم الخاصة[٢٧] على المسائل التي وضعها إقليدس في كتابه الموسوم (الكتاب) فيما أطلق عليه العلماء العرب (الأصول) أو (الأركان). وكانت الترجمة الأولى لهذا الكتاب قد وُضعت إبّان حكم «أبي جعفر المنصور»، بأكثر من ترجمة، على يد أبرز العلماء العرب المسلمين من أمثال حنين بن إسحق، وثابت بن قرّة، ويوسف ابن الحجاج[٢٨]. فيما كانت الموضوعات التي تناولها قد تراوحت ما بين السطوح والأقدار المتناسبة ونسب السطوح والعدد والمنطقات والجذور والمجسّمات[٢٩]. وكان أبرز المشتغلين على هذا الكتاب واختصار مقولاته وأفكاره ابن سينا وابن الصلت، فيما عمد ابن الهيثم إلى تأليف

كتاب في الهندسة على منواله. أما محمد البغدادي فقد وضع فرضياته في المثلث والمربع والمخمس انطلاقًا من روح الكتاب.

ولم يكتفِ العالم العربي بأفكار إقليدس، بل استند إلى أفكار أبولونيوس في مجال استخدام المنطق وتطبيقه على الهندسة، من أجل وضع البراهين على النظريات الهندسية، وتمكنوا في ذلك من بلوغ دراسة أشكال المخروط المكافىء والزائد والناقص. أما على صعيد المؤلفات، فإن العلماء العرب قدموا للمكتبة الهندسية العالمية الكثير من النتاج العلمي الثرّ، الذي شمل موضوعات المساحة، والحجم، والتحليل، والتقدير العددي، والتركيب، وتقسيم الزاوية، والمضلعات. ومن نافلة القول وجوب الإشارة إلى أن الأوربيين المحدثين لم يعرفوا إقليدس وأبولونيوس، وعلم الهندسة برمته أيضًا إلاّ عن طريق الترجمات العربية للتراث العلمي اليوناني(٣٠).

كان للهنود معرفة واسعة في مجال علم المثلثات، لذا اتجه العرب نحو النهل من الأساسيات التي قدمها الهنود، لكنهم ارتقوا به من فرضيات بدائية محضة، إلى نظريات شاملة لها من التأثير الكبير في مجال الهندسة والصناعة، حتى غدا المهتمون بتاريخ العلوم يطلقون على علم المثلثات العلم العربي، على أساس الجهد البارز الذي قدمه العلماء العرب في مجال الفصل بين علم المثلثات والفلك، ولا سيّما ما تمّ على يد نصير الدين الطوسي. وكان الاهتمام الأكثر بروزًا قد ظهر في مجال العناية بالنسب بين أضلاع المثلث. واستندت أبحاثهم إلى روح النقد العلمي الصارم، حيث درسوا نظريات اليونان(٣١) في مجال قياس جيب الزاوية، وأثبتوا خطأها من خلال تقديم البراهين الدقيقة، فيما عملوا على قياس مساحة المثلثات الكروية والمستوية، والعمل على استخدام المماسات والقواطع(٣٢) في قياس الزاوية.

يبرز أبناء موسى بن شاكر أو ما يطلق عليهم [«بنو موسى»] من بين الأعلام المشتغلين في العلوم الرياضية، الذين عاشوا في كنف الرعاية الخاصة من قبل المأمون (ت ٢١٨هـ)، الذي عهد بهم إلى أحد خاصته المقربين إسحق المصعبي، وهذا بدوره جعلهم تحت إشراف يحيى بن أبي منصور لدراسة العلم في بيت الحكمة. وكان الأبناء الثلاثة «محمد، أحمد، الحسن» قد نهلوا من المصادر العلمية التي تزخر بها مكتبات بغداد، من خلال الاتصال المباشر بأبرز العلماء، حتى قيّض الله لهم أن يصلوا إلى مكانةٍ متميزة في مجال المعرفة، حتى كان لهم الباع الأهم في مجال دراسة الهندسة والفلك والميكانيك، فيما تمكن «الحسن» من وضع الشروح الضافية على مقالات إقليدس. وتتجلى المتابعة والإشراف المباشر من قبل المأمون في مناقشاته المستمرة والمتصلة لأبناء موسى، وحثّه إياهم لدراسة الأصول(٣٣)، والتركيز على المصادر المهمة التي تعينهم على بناء شخصيتهم العلمية.

إنّ ما يميّز أبناء موسى في مجال البحث العلمي إغداقهم السخيّ للحصول على الكتب والمصادر الأصيلة، حتى إنهم دفعوا مبالغ طائلة لترجمة كتب الأصول، وحرصوا على الاتصال بأبرز الأسماء العلمية من أمثال حنين بن إسحاق وثابت بن قرة، وفي هذا يتضح أن أبناء موسى استثمروا عاملين توفرا لهم هما: المال والنفوذ

السياسي: ليكونا في خدمة العلم وتطوير الأبحاث. لكن المنافسة وحب الذات لم تكونا بعيدتين عنهم، فعلى الرغم من انشغالهم في البحث والتقصّي عن المعرفة(٣٤)، إلاّ أنهم تورطوا في لعبة الدسائس وحياكة المؤامرات، وكان من بين ضحاياهم الفيلسوف الشهير «الكندي» (ت ٢٦٠هـ)، الذي تعرض للاتهام والإقصاء في بلاط المتوكل (ت ٢٤٧هـ). ولم يتوقف أبناء موسى عند هذا الحدّ، بل انغمسوا في تقريب هذا الطرف على حساب الآخر؛ إذ عملوا على تقديم الفرغاني لوضع المخططات الخاصة بالقناة التي تجلب المياه إلى مدينة الجعفرية القريبة من سامراء، على حساب الإقصاء المتعمد لسند بن علي، الذي بزغ نجمه وبدأت الأضواء تُسَلّط عليه. والواقع أن هذا العمل كاد أن يودي بمكانة أبناء موسى ويعرضهم للاضطهاد، لولا مقتل المتوكل(٣٥).

لقد مثّل أبناء موسى فريق عمل موحد، حيث عملوا في موضوع الميزان، الذي يهتم بدراسة الأشكال المستوية والكروية وتقسيم الزاوية إلى ثلاثة أجزاء، ووضع الدراسات حول مخروط أبولونيوس. أما على الصعيد الشخصي، فقد عمل محمد على موضوعات الفلك، واهتم الحسن بدراسة الهندسة، فيما انشغل أحمد بدراسة الميكانيكا. والواقع أن الأخوة الثلاثة كان لهم الفضل الأبرز في تقديم أفكار أرخميدس(٣٦) حول مساحة الدائرة والكرة والأسطوانة إلى أوربا.

يعدّ الكندي المولود في الكوفة عام ١٨٥هـ، من الأسماء العلمية التي تحظى بالاحترام والتقدير، نتيجةً للجهود العلمية الموسوعية في مجالاتٍ مختلفة، وكان الرجل قد دأب على تحصيل علومه في الحواضر الإسلامية الكبرى، مثل مدينته التي ولد فيها، والبصرة، وبغداد. وقد تهيأت له فرصة التقرّب من السلطة السياسية العليا، فحظي بالرعاية والتكريم من لدنها، ولا سيّما المأمون الذي بوأه أرفع المناصب العلمية، والمعتصم الذي عهد إليه تأديب ولده. ولم تقتصر براعة الكندي على الدراسات والأبحاث، بل عرف عنه قدرته الكبيرة وعلمه الواسع في مجال المعرفة باللغة الإغريقية، حيث عمل في مجال الترجمة إلى اللغة العربية، إضافة إلى الجهود البارزة التي بذلها في تنقيح التراجم، حيث عُني بتنقيح ترجمة كتاب أوثولوجيا لأرسطو طاليس، حتى عُدّ من الأربعة المشهورين في الترجمة، وهم: حنين بن إسحق، وثابت بن قرة، وعمر بن فرخان الطبري، إضافة إلى الكندي. وعلى الرغم من سعيه الدؤوب في الترجمة، إلاّ أن آثاره فقدت، مما جعل بعض الباحثين من الأوربيين يشيرون إلى أنه اعتمد على ترجمة النصوص السريانية، التي مثلت دور الوسيط ما بين العلم اليوناني والعلم العربي.

لقد ورد العديد من الإشارات إلى الجهود الهائلة التي بذلها الكندي في مجال التأليف، حتى كتب عنه أنه قد خلّف واحدًا وثمانين ومائتي كتابٍ في العلوم المختلفة: الطبية والفلسفية والرياضيات والبصريات والفلك والأخلاق والسياسة والموسيقا. ويشير المشتغلون في إحصاء العلوم إلى أنه وضع حوالي اثني عشر كتابًا في مجال الحساب، وثلاثة وعشرين رسالة في علوم الهندسة. ويؤكد الباحثون أن الكندي قد عاش مرحلة التماس المباشر مع العلوم اليونانية والسريانية، وبهذا يعود إليه وإلى زملائه الفضل في وضع الأساس للمنهج العلمي والمصطلحات التي تمّ تداولها لاحقًا في حقول العلوم. ومن

المهم الإشارة هنا إلى أن الكندي كان له قصب السبق في دخول العنصر العربي إلى مجال علوم الأوائل، التي كانت منغلقة على فئة من المشتغلين من الفرس والسريان والصابئة.

تعود الأسباب المتعلقة بإغفال أهمية الكندي في مجال الرياضيات إلى فقدان أغلب آثاره العلمية، وظهور بعض الأجزاء الصغيرة في هذا المصنّف أو ذاك. لكن عنايته بوضع التعريفات والمصطلحات كانت بارزة وواضحة، بدليل أنه كان من المشتغلين الأوائل في الترجمة، ولذلك اجتهد في وضع المصطلحات المتداولة في المجال الرياضي، مثل الجذر والضرب والقسمة والاتصال والانفصال. وكان له العديد من المساهمات الدقيقة في استخدام المصطلح العلمي، ولا سيّما عنايته البارزة في موضوع الأبعاد الثلاثة المتعلقة بالطول والعرض والعمق(٣٩).

ويؤكد بعض الباحثين أن كلمة رياضيات، التي تصف العلم المهتم بالهندسة والحساب والجبر والمثلثات إنما تعود إلى بنات أفكار الكندي، على أساس التقسيمات التي وضعها حول الحكمة النظرية التي تُعنى بدراسة «الربوبية، والرياضيات، والطبيعيات»، حيث إن بحثه بالمحسوسات جعله يركزها في العلم الطبيعي. أما ما ينفرد بذاته ويتصل بالمحسوس فيتعلق بالعلم الرياضي. وبالنسبة للعلم الربوبي لا يتصل بالمحسوس. وقد أشار الكندي من خلال بحوثه الفلسفية إلى أن بلوغ الدرس الفلسفي لا يمكن الانخراط في شؤونه وتفصيلاته إلاّ عن طريق الرياضيات(٤٠).

يسطع نجم العالم الرياضي الحسن بن الحسن ابن الهيثم المولود في البصرة عام ٣٥٤هـ، وكان قد برع في مجال الفلك والبصريات إضافة إلى عنايته بالعلوم الرياضية، وقد استطاع أن يضع حوالي ثلاث عشرة رسالة علمية في الرياضيات(٤١)، مثل مساحة الجسم المتكافىء، ومقدمة ضلع المسبع، وتربيع الدائرة، وأصول المساحة. ولعل السمة البارزة في المنهج الذي اختطه ابن الهيثم تتجلى في التركيز على الحق والعدل ورفض اتباع الهوى، فكان هذا طريقه لاستنباط الكثير من البراهين العقلية والمنطقية ولا سيّما في الهندسة والأرقام والمعادلات، وقد عمل بجهدٍ واضح وسخيّ على الهندسة المستوية والفراغية، وكانت له اليد الطولى في تطور الهندسة التحليلية، وتمكن من وضع القوانين لقياس مساحة الكرة والهرم والأسطوانة المائلة والدائرة(٤٢).

إنّ السمعة العالية التي حصل عليها قد جعلت الخليفة الفاطمي الحاكم (ت ٤١٢هـ) يوجه إليه الدعوة للإقامة في بلاطه، والاستفادة من علمه، ولا سيّما ضبط فيضان نهر النيل. لكنه عندما قام بدراسة موقع المكان، وجد أنه من العسير الوصول إلى حلٍ عمليّ، مما جعله يتقدم باعتذاره إلى الخليفة الذي قبله منه(٤٣). لكن الأجواء المشحونة التي كانت تملأ البلاط الفاطمي حفزت ابن الهيثم لادعاء الجنون كي يتمكن من التحرر من القيود المفروضة عليه؛ ليتجه إلى تعليم الرياضيات في الجامع الأزهر، ونسخ الكتب الرياضية الخاصة بمؤلفات إقليدس وبطليموس حتى وفاته بالقاهرة سنة ٤٣٢هـ(٤٤).

يعود الفضل الأول في انتشار اسم ثابت بن قرّة الحرّاني (ت ٢٨٩هـ) إلى اتصاله بمحمد بن موسى بن شاكر، الذي تعرّفه في مدينة حرّان خلال عودته إلى بغداد، ونتيجةً لنشأة ثابت في وسطه الديني الخاص «الصابئي» كانت الفرصة أمامه لتعلّم اللغة السريانية واليونانية، التي أفادته

في عمله، وساهمت في اطلاعه على أهم المخطوطات العلمية. وهكذا قيّض له أن يتقرّب من البلاط العباسي، حتى صار من ندماء الخليفة المعتضد (ت ٢٨٩هـ)، والمقربين إليه، حتى إن حظوته شملت أبناء طائفته[٤٥] الذين تمتعوا بالكثير من الحرية والأمان.

اهتم ثابت بالعلوم الدينية، حيث كتب رسالة باللغة السريانية عن ديانة الصابئة، والموسيقا إضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والفلك، لكن العمل الأبرز كان قد تركز في ترجمة كتب أرخميدس: الكرة والأسطوانة وحساب مساحة الدائرة، وكتاب أبولونيوس المخروطات، إضافة إلى العديد من الرسائل العلمية التي وضعها بطليموس. ولم يتوقف عند مهمة الترجمة، بل اجتهد في وضع الشروح على كتب أرسطو وإقليدس وجالينوس وأبقراط. وكانت عائلته قد اكتسبت شهرةً واسعة ومكانةً أثيرة في العلم العربي، حيث برز ابنه سنان (ت ٣٣٢هـ)، الذي عمل طبيباً خاصًّا في البلاط العباسي، وإبراهيم ابن سنان (ت ٣٣٥هـ) الذي برع في علوم الرياضيات، وثابت بن سنان (ت ٣٦٦هـ) الذي عمل في الطب[٤٦].

عرف عن ثابت عنايته البالغة بالعلوم الهندسية، حتى إن جهوده التي بذلها في مجال إدخال الجبر على الهندسة قد ساهمت في ترسيم أبعاد الهندسة التحليلية. إضافة إلى تمهيده لحساب التفاضل والتكامل، بل إن جهوده في دراسة الرياضيات أثمرت اثنين وعشرين كتاباً، وعمل على تقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية، وتمكن من إيجاد حجم الجسم المتولد من دوران القطع المكافىء حول محوره. وأسهم في دراسة المربعات السحرية والأعداد التامة والناقصة والزائدة[٤٧].

ترقى أهمية الخوارزمي (ت ٢٣٢هـ) إلى تأليفه كتاب (الجبر والمقابلة) الذي وضعه بناءً على توجيهات الخليفة المأمون، ولا يخفى ما للجبر من أهمية عملية في وضع الحلول للعديد من المشكلات المتعلقة بالإرث والوصية وتنظيم المعاملات التجارية. وكان لإقامة الخوارزمي في بيت الحكمة واطلاعه على عيون الكتب، إضافة إلى الرعاية الخاصة التي نالها من قبل المأمون، أثرها في بروز هذا العلم العربي الخاص. وقد حرص بشكلٍ مباشر على معالجة العديد من القضايا عن طريق إبراز دور الرياضيات، وجعلها في خدمة المجتمع، وهكذا يظهر دور العالم العربي المسلم ومنهجيته، والفوائد المباشرة للعلم[٤٨]، فعلم الجبر لم يقف عند موضوع المعاملات، بل تخطاه إلى جوانب أخرى مثل إصلاح الأراضي والري وفنون الهندسة.

وتبقى القيمة الأهمّ في استناد العلماء اللاحقين إلى النظريات التي وضعها الخوارزمي، بالنسبة للعلماء العرب أو العلماء الأوربيين المحدثين، بدليل أن إطلاق تسمية الجبر التي وضعها قد اقتبسها الأوربيون عنه بشكلٍ مباشر، من خلال ترجمة النص العربي إلى اللاتينية[٤٩].

كان السعي الذي بذله الخوارزمي في مجال تنظيم الأرقام واضحاً، إلى الحدّ الذي انتشرت طريقته في أقاليم الدولة الإسلامية المختلفة، وعن طريق الأندلس اقتبس الأوربيون هذه الأرقام، التي تدعى الغبارية، والتي ينتشر استعمالها في أقطار المغرب العربي. وكان كتابه في الحساب، الذي ترجم إلى اللاتينية بعنوان (الغورتمي)[٥٠]، قد برز تأثيره في أوربا، ولا سيّما في المعاملات التجارية وتنظيمها، إضافة إلى الاستخدام الواسع من قبل المتخصصين في العلوم الرياضية.

ويتبدى النشاط العلمي الذي بذله في المؤلفات الرياضية التسعة، التي شملت موضوعات الزيج والجمع والتفريق(٥١)، إضافة إلى بعض المؤلفات الفلكية.

كان أبو كامل شجاع بن أسلم المصري (ت ٣١٨هـ) من الأسماء العلمية البارزة، تمكن من وضع العديد من المؤلفات الرياضية، وكان له تلاميذ مبرزون في هذا المجال. ويبرز تأثره واضحاً بمؤلفات الخوارزمي ولا سيّما في مجال علوم الجبر، حيث ركز جهده عليها حتى تحصّل على لقب أستاذ علم الجبر. ولم يخرج عن أسلوب الخوارزمي في حل المسائل المعقدة، بل تمكن من تطبيق فرضياته بشكلٍ حاذق ودقيق. وهذا مكنه من الوصول إلى إيجاد الجذرين الحقيقيين للمعادلة الجبرية ذات الدرجة الثانية(٥٢)، مع جهده الواسع الذي بذله في مجال جمع الأعداد الصماء وطرحها.

ويعدّ أبو كامل شجاع نموذجاً للعالم العربي المسلم الصحيح، من حيث تواضعه العلمي، وإرجاع الفضل إلى أهله، فعلى الرغم من التطوير الذي وضعه على فرضيات الخوارزمي، إلاّ أنه بقي يشير بكل صراحةٍ إلى سبق الخوارزمي وأهميته المطلقة في علم الجبر(٥٣). ويظهر جهده العلمي الثرّ في وصفه لاثني عشر مؤلفاً في الرياضيات، تناولت العديد من الموضوعات كالمساحة والهندسة والجبر والجمع والتفريق وطرائف في الحساب، فيما برزت محاولاته الخاصة في الأشكال الهندسية، وشرح المعادلة التي درجتها أعلى من الدرجة الثانية، والعناية بربط علم الجبر بالفرائض الإسلامية(٥٤).

إن الارتباط الوثيق بين العلم والدين يعدّ الميزة المهمة في العلم العربي، على أساس أن طلب العلم فريضةٌ على كل مسلمٍ ومسلمة، وهكذا كان سعي العالم العربي إلى استيعاب خلق الله وإدراكه من أجل الوصول إلى الفكرة التي تؤكد أن عبادة الله من دون علم كعبادة الأوثان.

ومن هنا سما العالم العربي بالدنيوي المادي إلى المقدّس الروحي: ليصبح الدين والعلم يتم أحدهما الآخر ويتكامل معه(٥٥). وعلى أساس القيمة التي تفرضها علوم الرياضيات لها دورٌ في تنظيم المعاملات والوصايا والتركات، التي تمثل جزءاً رئيساً من هيكلية العلاقات الإسلامية. وعلى هذا طوّعوا المعارف التي اقتبسوها عن الأمم الأخرى، وجعلوها متوافقة مع حاجاتهم وغاياتهم التي فرضها الدين الإسلامي، كما أسهم هذا التطويع بشكلٍ واضح في ظهور النهضة العلمية في أوربا(٥٦).

كانت الرياضيات شأنها شأن العلوم الأخرى في خدمة الدين، حيث يسعى المسلم إلى تطبيق فروض دينه بشكلٍ دقيق، وعليه كانت الدقة هي الأساس الذي استند إليه العلماء العرب المسلمون؛ لارتباطها بالمقدسات، وكانت الرياضيات قد حملت سمات التفكير الإسلامي الذي يرتبط بالله الخالق الأعظم «اللا متناهي»، حيث تتمثل الأعداد بوظيفة زمانية ومكانية غير سكونية، انطلاقاً من المبادىء الإسلامية التي تفرض إيفاء الحقوق لأهلها بشكلٍ دقيق. وهكذا جاءت فكرة الأعداد بمنهجٍ متناهٍ يعتمد على الصيرورة الأزلية كما يشير إلى ذلك روم لاندو(٥٧).

الحواشي

١ - العلوم عند العرب: ٥٤.
٢ - تاريخ العلوم ودور العلماء العرب في تقدمه: ١٠٦.
٣ - تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: ٩١.
٤ - عبقرية العرب في العلم والفلسفة: ٧٥.
٥ - موجز تاريخ الرياضيات: ٥٢.
٦ - أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوربية: ١٤٠.
٧ - تاريخ العلوم عند العرب: ١٣٠.
٨ - العلوم عند العرب: ١٧٣.
٩ - تراث الإسلام: ٢/ ٢٠١.
١٠ - مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية: ٢٠٢.
١١ - المدخل إلى تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين: ٣٣.
١٢ - العلوم عند العرب: ١٠٤.
١٣ - تاريخ الحكماء: ٢١١.
١٤ - المدخل إلى تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين: ١٣٥.
١٥ - تراث الإسلام: ٢/ ١٩٧.
١٦ - تاريخ العلوم عند العرب: ١٥٤.
١٧ - تراث الإسلام: ٢/ ١٩٨.
١٨ - تاريخ الحكماء: ١١٥.
١٩ - مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية: ٢٢٦ - ٢٢٧.
٢٠ - العلوم عند العرب: ٥٨.
٢١ - بنو موسى، من كتاب عبقرية الحضارة العربية: ٢٢٩.
٢٢ - تاريخ العلوم عند العرب: ٢٢٧.
٢٣ - الفهرست: ٢٤٣.
٢٤ - بنو موسى، من كتاب عبقرية الحضارة العربية: ٢٣٣.
٢٥ - مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية: ٢٢٧.
٢٦ - تراث الإسلام: ٢/ ٢٠١.
٢٧ - تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه: ١٠٦.
٢٨ - العلوم عند العرب: ٦٠.
٢٩ - تاريخ الحكماء: ٦٤.
٣٠ - تاريخ العلوم عند العرب: ٧٨.
٣١ - المدخل إلى تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين: ٤٠.
٣٢ - العلوم عند العرب: ٦٢.
٣٣ - بنو موسى، من كتاب عبقرية الحضارة العربية: ٢٢٩.
٣٤ - تاريخ العلوم عند العرب: ٢٢٧.
٣٥ - تراث العرب العلمي: ٦٨.
٣٦ - بنو موسى، من كتاب عبقرية الحضارة العربية: ٢٣١.
٣٧ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: ٥٩.
٣٨ - تاريخ الأدب العربي: ٤/ ١٢٧.
٣٩ - تاريخ الفلسفة في الإسلام: ١١٤.
٤٠ - المدرسة الفلسفية في الإسلام: ١٦٢.
٤١ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٥٥٩.
٤٢ - مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية: ٢٢٧.
٤٣ - بنو موسى، من كتاب عبقرية الحضارة العربية: ٢٣٥.
٤٤ - العلوم عند العرب: ١٦٧.
٤٥ - المصدر السابق نفسه: ١٢٧.
٤٦ - بنو موسى، من كتاب عبقرية الحضارة العربية: ٢٤٢.
٤٧ - تاريخ الحكماء: ١١٥.
٤٨ - أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوربية: ١٥٥.
٤٩ - مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية: ٢١١.
٥٠ - العلوم عند العرب: ١٠٧.
٥١ - تراث الإسلام: ١٩٣.
٥٢ - تاريخ الحكماء: ٢١١.
٥٣ - المدخل إلى تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين: ١٢٠.
٥٤ - المصدر السابق: ٢٢١.
٥٥ - الحياة العلمية في مدينة بلنسية الإسلامية: ١٥٥.
٥٦ - تاريخ العلوم ودور العلماء العرب في تقدمه: ٥.
٥٧ - الإسلام والعرب: ٢٥٠.

المصادر والمراجع

ابن أبي أصيبعة.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

بروكلمان : كارل.
- تاريخ الأدب العربي، ترجمة يعقوب بكر، ورمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.

حسين : كريم عجيل.
- الحياة العلمية في مدينة بلنسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٦م.

حمادة : حسين.
- تاريخ العلوم عند العرب، الشركة العالمية، بيروت، ١٩٨٧م.

الدفاع : علي عبدالله.

- المدخل إلى تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.

دي بور :

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٨م.

دياب : مفتاح محمد.

- مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية، الهيئة القومية، طرابلس، ١٩٩٢م.

شاخت ، وبوزورث.

- تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس، وإحسان صدقي العمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.

صبرا : عبد الحميد.

- بنو موسى، من كتاب عبقرية الحضارة العربية، ترجمة عبد الكريم محفوظ، مصراته، الجماهيرية الليبية، ١٩٩٠م.

طوقان : قدري حافظ.

- تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، دار الشروق، بيروت، ١٩٦٠م.
- العلوم عند العرب، دار اقرأ، د.ت.

الطيار : هاشم أحمد، سعيد : يحيى عبد.

- موجز تاريخ الرياضيات، جامعة الموصل، الموصل، ١٩٧٧م.

فروخ : عمر.

عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، ١٩٨٩م.

الفيومي : محمد إبراهيم.

- المدرسة الفلسفية في الإسلام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٩م.

القفطي.

- تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.

لاندو : روم.

- الإسلام والعرب، ترجمة منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٢م.

ماكس.

- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٤٠م.

الملا : محمد علي.

- أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوربية، دار الفكر، دمشق، ١٩٨١م.

منتصر : عبد الحليم.

- تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.

ابن النديم.

- الفهرست، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

النباتيان العشابان الأندلسيان

ابن الرومية الإشبيلي - ابن البيطار المالقي

الأستاذ/ عبد القادر زمامة
فاس - المغرب

يعد رصيد الحضارة الإسلامية القديمة في المشرق والأندلس والمغرب من العلوم والتجارب، الراجعة إلى فلاحة الأرض، وزراعة الحبوب المختلفة أنواعها، وغراسة الأشجار وتلقيحها، واستنبات الرياحين والأزهار، والبحث عن الأعشاب الصالحة للعلاج والطب والعطور والأصباغ وما إلى ذلك، رصيدًا لا يقدر بثمن؛ لأنه رصيد تاريخي ثقافي، رافق الحضارة الإسلامية والثقافة العامة والخاصة في أمصار مختلفة وأقطار متباعدة طيلة قرون، فكانت الأرض الخصبة، والتربة المغلة، والأشجار المثمرة، والأزهار العطرة، والأعشاب المفيدة النافعة طبيًا وصناعيًا، محل دراسة، وبحث، وتجربة، واستطلاع، ورحلة، يلتقي عندها الصيدلي، والعقاقيري، والطبيب، والفلاح، والعشاب، وكل من له اهتمام بالأصباغ والألوان.

والفضل في بقاء هذا الرصيد، ووصوله إلينا في هذا العصر، الذي تغيرت فيه الموازين والمفاهيم والاهتمامات، يرجع إلى كتب وأعلام ونبغاء في عصرهم، جمعوا بين ثقافة نظرية، ترجع إلى المعارف الشرعية والأدبية، التي لا تهمل الاحتكاك بالحياة العملية والثقافة العلمية بكل فروعها، ولاسيما ما يرجع منها إلى الزراعة والغراسة والنباتات بوجه عام.

وأمامنا - على سبيل المثال - مجهودات النباتي المشرقي أبي حنيفة الدينوري، المتوفى سنة ٢٨٢هـ = ٨٩٥م، التي نلمسها بإعجاب في معلومات مفيدة جمعها في كتاب (النبات)، واستفاد منها كثيرا مؤلفو المعاجم اللغوية، ونقلوا منها الشيء الكثير، مع نسبتها إلى صاحبها أبي حنيفة الدينوري.

كما أننا نشاهد في بعض معاجم اللغة العربية - منذ عصر مبكر - من كان من اللغويين المتضلعين يهتم، إلى جانب الألفاظ اللغوية، بجانب واسع من المفردات النباتية: أشجارا، وثمارا، وحبوبا، وأزهارا. وربما يأتي ببعض خصائصها في الطب والعلاج.

كما وصل علماء النبات والطب والصيدلة إلى معلومات مفيدة عن عالم النبات عن طريق الترجمة من لغات قديمة، تجلت في كتبهم وأبحاثهم ومعجماتهم وشروحهم، التي كتبوها للكتب المترجمة.

وتدعيم هذه الفِكَر وتوثيق هذه المعلومات، التي أشرنا إليها هنا، لا يكلفنا شيئا زائدا على إطلالات نقوم بها على كتب اللغة والمفردات الطبية والصيدلة؛ وإذ ذاك نخرج من النظرية إلى التطبيق.

وإذا نحن انتقلنا في بحثنا إلى الغرب الإسلامي، الذي يضم أمصار الأندلس، فإننا نجد البحث في: الأرض، والأشجار، والنبات، والأزهار، والغراسة، والفلاحة بوجه عام، قد ساير خطوات التاريخ، وبرز فيه آثار أقلام أعلام، لهم تراث متسع الآفاق في هذه الموضوعات، تنبه إليه سابقون ولاحقون من المهتمين بالحضارة الإسلامية، وإن كان بعض هذا التراث قد ضاع في الضائعات، أو لم تبق منه إلا أصداء ونقول هنا وهناك.

وعلى رأس قائمة هؤلاء الأعلام العالمان النباتيان العشابان، أبو العباس النباتي المعروف بابن الرومية، وأبو محمد ابن البيطار، وكلاهما من أعلام القرن السابع الهجري؛ الثالث عشر الميلادي، وكلاهما شاهد حضارة الموحدين في الأندلس، وقد مالت شمسها إلى المغيب، وأصبحت الأمصار الأندلسية على أبواب الرواجف والروادف والضياع، وكلاهما كانت له جولات ورحلات، بحثا عن أصناف النباتات في أقطار مغربية وأخرى مشرقية، شدَّت الأنظار إليهما شرقا وغربا.

أما الأول فهو - باقتضاب - أحمد بن محمد بن مفرج الإشبيلي المكنّى بأبي العباس النباتي، والمعروف بابن الرومية، ولد سنة ٥٦١هـ = ١١٦٥م من أسرة لها إسهامات في المعلومات والأبحاث الطبية والصيدلة، فاقتبس منها أبو العباس، وتابع سيره بذكاء واهتمام وجديّة إلى علوم أخرى.

فإلى جانب السير في الخط العلمي والثقافي لأسرته النباتية مال إلى علم الحديث النبوي الشريف، وإلى الأبحاث المتعلقة به من كتب، وحفاظ، ورواة، وأسانيد، وما لرجال الحديث من إسهامات في المباحث الفقهية.

ومن أجل ذلك برز ابن الرومية في التراجم التي كتبت عنه في المشرق والأندلس والغرب الإسلامي - بصفة عامة - بكونه ذا شهرة وباع في علمي النبات والحديث.

ويفيدنا المؤرخ الأندلسي البلنسي ابن الأبار، المتوفى سنة ٦٥٩هـ = ١٢٦٠م، والمعاصر لابن الرومية، بمعلومات عن علمه وشهرته ومذهبه، وذلك في كتابه (التكملة لكتاب الصلة)، فيقول: «إنه كان فقيها، ينتمي إلى ما ينتمي إليه فقهاء مصره من المذهب المالكي، لكنه تحول إلى مذهب الإمام ابن حزم الظاهري، واقتنع به، وتعصب للظاهرية، واشتهر ذلك عنه. كما يشير إلى أنه رآه مرات متعددة في حانوته، التي كان يجلس بها بإحدى أسواق إشبيلية، والناس يقصدونه بها؛ ليفيدهم بمعلوماته وتجاربه في الطب والعلاج، ويدلهم على الأعشاب التي تلائم ما يشتكون منه، وهو العشّاب الماهر»(١) الثقة.

ومن الطريف الذي يتعلق بابن الرومية العشاب وحانوته هذه في إشبيلية أن أبا العباس المقري المتوفى سنة ١٠٤١هـ = ١٦٣١م يحدثنا في نفح الطيب أن سلطان الأندلس - في وقته - محمد بن يوسف بن هود، المتوفى سنة ٦٣٥هـ = ١٢٣٨م، الذي ثار على الموحدين، وملك جُلّ بلاد الأندلس التي كانت بيد المسلمين، مر وهو على جواده بابن الرومية العشاب، وهو في هذه الحانوت، فسلم عليه، ورد ابن الرومية السلام، لكنه لم يرفع رأسه، ولم يلتفت إلى جهة ابن هود، وظل مع أوراقه التي يشتغل بها كتابة وقراءة في حانوته، وبقي ابن هود ينتظر إلى أن يئس منه، فساق جواده ومضى لحال سبيله، وكان إذ ذاك في أوج سلطته وقوته ونفوذه(٢).

وحزمية ابن الرومية العشاب وظاهريته نص عليها من المؤرخين المشارقة: الإمام شمس الدين

الذهبي الدمشقي، المتوفى سنة ٧٤٨هـ = ١٣٧٤م، في كتابه (سير أعلام النبلاء)(٣).

أما المؤرخ الأندلسي لسان الدين ابن الخطيب، المتوفى سنة ٧٧٦هـ = ١٣٧٤م فقد نص في كتابه (الإحاطة) على أشياء تتعلق بثقافة ابن الرومية، واستقامته، وعزة نفسه، ورحلاته إلى المغرب والمشرق، وأشياخه، وتلاميذه، وحجه سنة ٦١٣هـ، وما لقيه من حفاوة في الأمصار التي زارها عند الأمراء، والعلماء، ورجال الحديث، ورجال النبات والأعشاب والطب. ثم نعته بقوله: «هو البحر الذي لا نهاية له».

وأشار إلى ملاحظة دقيقة، فيما يؤكد على أنّ ابن الرومية كان عشاباً مع العشابين ومحدثًا مع المحدثين بقوله: «قام على الصنعتين؛ لوجود القدر المشترك بينهما، وهما: الحديث والنبات؛ إذ موادهما: الرحلة والتقييد، وتصحيح المشكلات اللفظية، وحفظ الأديان والأبدان، وغير ذلك»(٤).

وترجمة ابن الخطيب لابن الرومية في (الإحاطة) منقولة جلها من كتاب المؤرخ المغربي المراكشي محمد ابن محمد بن عبدالملك المتوفى سنة ٧٠٣هـ = ١٣٠٣م، المسمى (الذيل والتكملة)(٥).

وقد توسع ابن عبدالملك كثيرًا في نقل أسماء شيوخ ابن الرومية وتلاميذه، وذيل ترجمته بقصيدة نقلها في رثائه بلغت ٦٩ بيتاً، نظمها أحد المعجبين بعلمه وذكائه وعلو همته بعد وفاته بمدينة إشبيلية، مسقط رأسه، سنة ٦٣٧هـ = ١٢٣٩م.

ويحدثنا المؤرخ الأديب أبو الحسن ابن سعيد الأندلسي، المتوفى سنة ٦٨٥هـ = ١٢٨٦م في كتابه المسمى (القدح المعلى في التاريخ المحلّى)حديثا مقتضبا عن ابن الرومية العشاب المحدث، ويذكر أنه جالسه في مدينة إشبيلية بعد عودته من رحلته المشرقية، وأن علمه الذي اشتهر به بين الناس علم أنواع الحشائش.كما يسجل بعض أدبياته في كتابه المذكور(٦) .

بعد هذا يكون من المؤسف، ومن الخسارة العلمية والثقافية، أننا، وقد عرفنا - عن طريق بعض المؤرخين - أبا العباس النباتي العشاب المحدث، لا نعرف إلى الآن - حسب علمنا - كتابا من كتبه، ولا رسالة من رسائله، لا في النبات ولا في الحديث!!.

لكن لنا بعض العزاء في أننا نجد تلميذه الذي استفاد منه كثيرا، وهو أبو محمد عبدالله بن أحمد المالقي الشهير بابن البيطار، المتوفى سنة ٦٤٦هـ = ١٢٤٨م بمدينة دمشق، وهو عشاب نباتي شهير في المشرق والمغرب، ينقل في كتابه الذي بين أيدينا المسمى (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) نقولا متعددة ومتنوعة من كتاب شيخه ابن الرومية، ذلك الكتاب الذي يسميه مترجمو ابن الرومية باسم (الرحلة النباتية)، وقد وظف ابن البيطار هذه النقول في كتابه (جامع المفردات)، المرتب على الحروف من الهمزة إلى الياء، مستشهدا بأقوال شيخه ابن الرومية ومعلوماته، إضافة إلى أقوال الأئمة السابقين الذين كتبوا في الطب والصيدلة والأعشاب وما إلى ذلك. وابن البيطار يعرف عنهم الشيء الكثير، ويضيف إلى ذلك الشيء الكثير أيضًا.

ولعله من الممكن للباحث المتفرغ أن يجمع هذه المعلومات وهذه الأقوال، التي أخذت حيزًا من كتاب (جامع المفردات)، وهي منقولة كما يقول ابن البيطار من (الرحلة النباتية) لابن الرومية، ويحققها ويدرسها ويرتبها. وبذلك نكون قد أخذنا صورة حقيقية عن كتاب (الرحلة النباتية)، وعرفنا المجالات النباتية والطبية والصيدلة، التي عمل فيها ابن الرومية، عشابا، ورحالة، ومهتما بالطب والصيدلة في عصره.

وترجمة ابن البيطار متسعة الجوانب، ولاسيما أنه قد التحق بالمشرق والدولة الأيوبية ذات المكانة المرموقة في العاصمتين القاهرة ودمشق، وملوكها

لهم تقدير كبير لابن البيطار، وعلمه وبحثه وعمله المتواصل في تطبيب الأمراء والملوك ورجال الحاشية. وهو مع ذلك لا ينقطع عن البحث عن الأعشاب في أماكن متعددة، كلما حل أو ارتحل.

ومن حسن حظ ابن البيطار أن يكون الحكيم الأديب المؤلف أبو العباس أحمد بن أبي القاسم السعدي، المشهور بابن أبي أصيبعة الدمشقي، من تلاميذه المستفيدين منه، والمعترفين بفضله وعلمه ومهارته.

وابن أبي أصيبعة هذا ألف كتابه الجليل (عيون الأنباء في طبقات الأطباء). وإذا كان ابن البيطار قد أحاط علمًا بالأدوية والأغذية في عصره، وضمن كتابه (المفردات) خلاصة أبحاثه ومعلوماته، فإن تلميذه ابن أبي أصيبعة، المتوفى سنة ٦٦٨هـ = ١٢٦٩م، استوفى في كتابه المشار إليه أخبار الحكماء والأطباء من عهد الإغريق والرومان إلى عهد الحضارة الإسلامية في المشرق والمغرب، وخص أستاذه ابن البيطار بترجمة حافلة، كما خص ابن الرومية بترجمة متوسطة.

ومن المحقق أن ابن البيطار كان منضمًا إلى حاشية الأيوبيين في القاهرة، ثم في دمشق، وفي هذه المدينة العريقة في الحضارة، المزدهرة بالأعلام والنبغاء، والمدارس العلمية، ألف ابن البيطار كتابه الغزير الإفادة الذي سماه (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية)، باقتراح من الملك الأيوبي، الذي كان ابن البيطار يلازمه ويعالج ما يشكو منه من أمراض، وهو الملك الصالح الملقب بنجم الدين الأيوبي.

ولا نحتاج هنا إلى الحديث عن كتاب ابن البيطار، الذي شرّق وغرّب، لما جمعه من مواد المادة الطبية، والصيدلة، والنباتية، والحيوانية وعناصرها، التي كانت مستعملة عند أطباء عصره، وعند من سبقهم بقرون، كما لا نحتاج إلى تقديم نماذج من هذه المواد التي رتبها ابن البيطار على الحروف ترتيبا منهجيا دقيقا، آخذا بعين الاهتمام تقريب مادته التي يتحدث عنها، ومعلوماته، وتجاربه، التي جمعها في هذا الكتاب (الجامع) من قرائه ورجال المهنة الذين يأتون بعده، ويقتفون أثره.

وكتاب الجامع يتكون من أربعة أجزاء ضخام، طبع أول مرة بالقاهرة سنة ١٢٩١هـ = ١٨٧٤م، ثم أعيد طبعه ببغداد بطريقة الأوفست، وصدر عن المكتبة المعروفة بمكتبة المثنى. ●

●●●

الحواشي

(١) التكملة : ١/١٢١

(٢) نفح الطيب : ١/٥٩٧

(٣) سير أعلام النبلاء : ٢٣/٥٨

(٤) الإحاطة بأخبار غرناطة: ١/٢٠٧

(٥) الذيل والتكملة: ق١/ ج٢/٤٨٧

(٦) اختصار القدح المعلى: ١٨١

المصادر والمراجع

ابن الأبار.
- التكملة لكتاب الصلة، ط القاهرة، ١٩٥٥م.

ابن الخطيب : لسان الدين.
- الإحاطة بأخبار غرناطة، ط القاهرة، ١٩٧٨م.

الذهبي.
- سير أعلام النبلاء، ط بيروت، ١٩٩٠م.

المراكشي : محمد بن محمد بن عبد الملك.
- الذيل والتكملة، ط بيروت، د.ت.

المقري.
- نفح الطيب، تح. إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨م.

«وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي»

لابن رشيد الفهري السبتي (- ٧٢١ هـ)

الأستاذ/ مصطفى بورشاشن
المغرب

يعود فضل صلتي بهذا المخطوط إلى الأستاذ محمد مفتاح الذي نبهني إليه، عندما استعرض معي، في بيته العامر، كتاب «التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات»، لأبي المطرف أحمد ابن عميرة الذي قام بتحقيقه والتقديم له الأستاذ الدكتور محمد بن شريفة. ولقد أُشير في هامش الصفحة الثامنة من مقدمة الكتاب المذكور آنفًا إلى «وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي» كالآتي: ٢١٨ مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ٣٥٠٧د.

وبتشجيع من الأستاذ الفاضل محمد مفتاح وبتحفيز منه اطلعت على هذا المخطوط، وتفحصته، وأنجزت تقريرًا مفصّلاً عنه. وقد كان قصدي أن أقوم بتحقيق المخطوط وتوثيقه وتكشيف مصطلحاته، وعزمت على ذلك، وذهبت فيه أشواطًا.. إلاّ أنه مع إصدار الدكتور علي لغزيوي كتاب «ما تبقى من كتاب القوافي» لحازم القرطاجني الذي يعدّ «وصل القوادم بالخوافي...» شرحًا له، وإفصاح الأستاذ عن قيامه بتحقيقه منذ مدة، وهو جاهز للطبع، كل هذا وغيره جعلني أعدل عن المضي في إنجاز تحقيقه.

وسأكتفي الآن بتعريفٍ وجيز للمؤلف مع تقديمٍ عام لمضامين المؤلَّف، ممهدًا له بالأسباب التي دفعت ابن رشيد إلى تأليفه مقفيًا بالمصادر التي انشغل بها في الكتاب إما موثقًا أو مناقشًا كما هو شأن هذا العالم النحرير، والرحالة الكبير. وقبل هذا، سأقدم بين يدي هذا المخطوط وصفًا له، مناقشًا قيمته العلمية مبشرًا بقرب خروجه لعالم الحياة الأدبية والنقدية موثقًا محققًا على يد الدكتور علي لغزيوي.

وصف المخطوط

يوجد مخطوط «وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي» بالخزانة العامة بالرباط – قسم الوثائق – تحت رقم د ٣٥٠٧، وميكروفيلم ٢٣٩٢ وهو ضمن مجموع يضم ثلاثة كتب أخرى:

- **الأول**: «التبيان في علم البيان المطلع إلى إعجاز القرآن»، لأبي محمد عبد الواحد بن خلف الأنصاري (ابن الزملكاني).
- **الثاني**: «التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات»، لأبي المطرف أحمد بن عميرة المخزومي.

- **الثالث** : «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، للفخر الرازي، وهو مبتورٌ في أوله.

ويُختم هذا المجموع بكتاب ابن رشيد الفهري السبتي «وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي»، ويقع في خمس وأربعين صفحة من الحجم الكبير، وتحتوي كل صفحة على تسعةٍ وعشرين سطرًا. وفي صفحة المخطوط الأولى نجد تمزيقًا طوليًا يطال جانب اثني عشر سطرًا، وأُلصِق مكان جانبه الأيسر ورقٌ أبيض حفاظًا عليه من مزيد ترهّل يفضي إلى ضياع. كما نجد في أُخريات صفحات المخطوط تلاشيًا في جوانبه أثر في بعض الكلمات وجوانب الأسطر. وكل هذا يهون أمام البتر الذي تعرض له هذا المخطوط النفيس، حيث نلاحظ وجود بترٍ ما بين صفحتي ٢٠٨ و٢٠٩، كما أن المخطوط مبتورُ الآخر.

وقد وقف الدكتور محمد بن شريفة عند الخط الذي كتب به المجموع وقفة نقدية، وخَلُص من ذلك إلى مجموعةٍ من المؤشرات والدلالات. يقول الدكتور ابن شريفة: «وهذا المجموع مكتوبٌ من أوله إلى آخره بخط مغربيّ عتيق(١) ولا يوجد فيه ذكرٌ لناسخه، أو تاريخ نسخه، ولعل شيئًا من هذا كان في آخره المبتور، ويبدو من خط هذا المجموع وورقه أنه انتسخ في القرن الثامن الهجري»(٢).

وقد بنى الدكتور ابن شريفة تقديره هذا أيضًا على أن مؤلفات هذا المجموع لم تعد مما يستنسخ أو يدرس في المغرب بعد القرن المذكور. إذ غطى عليها «تلخيص» القزويني وما يتعلق به، وهذا كما يقول: «مستفاد من كتب التراجم والفهارس»(٣). أما الطرر التي طرز بها المخطوط فموصولة بعبارة «قاله المؤلف» و«قاله المؤلف رحمه الله»، ويبدو لنا أنها إلحاقات من ناسخ المجموع الذي قد يكون من الآخذين عن ابن رشيد، ويشبه أن يكون ابن هانىء السبتي الذي نسخ عددًا من مؤلفات شيخه، والمقابلة بين خطوطه؛ وخطوط هذا المجموع تعطي ذلك، كما أن ابن هانىء هذا هو مدوّن كلام ابن عميرة(٤). وقد نوّه الدكتور ابن شريفة بناسخ المخطوط الذي «بذل ما استطاع من جهدٍ في مراجعته ومقابلته، ويبدو ذلك فيما نجده في طرره من تصبيحٍ أو تضبيب»(٥) مشيرًا إلى أن ثمة طررًا أخرى لبعضِ المتأخرين.

قيمة المخطوط العلمية وضرورة تحقيقه

إن مخطوط «وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي»، لابن رشيد السبتي، يكتسب قيمته العلمية بصفته نصًّا تراثيًّا مغربيًّا أندلسيًّا فضلاً عن أنه شرحٌ لكتاب حازم القرطاجني. ويعدّ من حيث مضامينه المعرفية في علم القوافي من المطروقات. لكن الصياغة المحكمة لتلك الموضوعات من لدن فحلٍ من فحول البلاغة العربية المبنية على النظرية الحكمية الفلسفية يعطي نفسًا جديدًا لعلم القوافي، ويحيل على نظرية التناسب التي بنى عليها حازم القرطاجني مفهومه للإيقاع العربي(٦)، وقد قام الدكتور علي لغزيوي بتحقيق (كتاب القوافي)، حيث أخرجه تحت عنوان (الباقي من كتاب القوافي). هذا الكتاب الذي لا يعدو في أصله ثلاث(٧) ورقاتٍ، ناهيك أنه لم يلقَ صدى في الدراسات العروضيةِ، وكذا الدراسات التي انصبت على مباحث المنهاج لحازم القرطاجني. وأما إضافة ابن رشيد الفهري في شرحه فتكمن في تفصيل مجمله، وتقييد شوارده، وتبيين مشكله، وقد أفصح ابن رشيد عن ذلك. وبرز فيه بعلمه المتفجر، وبيانه السيال، ومعرفته العميقة بالعربية والعروض والقافية. كل هذا يجعل تحقيق المخطوط ضرورةً من الضرورات العلمية التي قد تُقوِّم النظر في موسيقا الشعر العربي القديم، وعلم القافية منه على وجه الخصوص.

لقد انشغل الدكتور علي لغزيوي بهذا الموضوع منذ مدة، وأعدّ الشرح للطبع، لولا بعض المشكلات التي اعترضته في هذه المخطوطة اليتيمة. يقول



نموذج من مخطوط وصل القوادم بالخوافي



نموذج من مخطوط وصل القوادم بالخوافي

الدكتور علي لغزيوي في حديثه عن تحقيقه لمخطوط (وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي): «وقد أرجأت إخراجه إلى أن يتيسر لي التغلب على بعض مشكلاته، ولا سيّما أن التحقيق قائمٌ على نسخةٍ وحيدة فريدة، فيها كثيرٌ من العوائق التي تحتاج إلى صبرٍ وأناة»(٨).

والآن نرجع إلى ما اشترطناه على أنفسنا من ترجمة للمؤلف وتقديمٍ عام لمضامين المخطوط.

ابن رشيد الفهري السبتي

هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن محمد بن إدريس بن مسعود بن حسن بن محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي الخطيب المحدث، الرحالة، المتبحر في علوم الرواية والإسناد، يعرف بابن رشيد مصغرا، ويلقب من الألقاب المشرقية بمحب الدين(٩)، ولد بسبتة عام ٦٥٧هـ، ودرس بها على الأستاذ أبي الحسن بن أبي الربيع النحوي كتاب سيبويه والقراءات السبع، ثم توسع في الأخذ عن غيره بإفريقية والأندلس. ورحل إلى المشرق، فزادته روايته اتساعًا، وأدرك جلّة من مشايخ مصر والشام والحجاز، فروى عنهم، وانقلب إلى بلاده يتفجر علمًا وأدبًا، ويطاول الشيوخ فضلاً عن الأقران بعلوّ روايته وصحة سنده(١٠). وأخبار ابن رشيد السبتي مبثوثة في أكثر من ثمانين مصدرًا كما ذكر ذلك الأستاذ أحمد حدادي(١١).

دواعي تأليف الكتاب

يعدّ ابن رشيد السبتي من تلاميذ حازم القرطاجني، فلقد لقيه وأخذ عنه، وهو يؤكد ذلك في دواعي تأليفه لكتاب «وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي»، حيث يقول: «وقدر أن وقفت بحضرة تونس، كلأها الله، على أنموذجٍ فيها - يقصد علم القوافي - لشيخنا الإمام البليغ بحر الأدباء وحبر البلغاء أبي الحسن حازم بن محمد بن الحسن بن خلف بن حازم الأنصاري القرطاجني رحمه الله تعالى(١٢). وهذا الأنموذج الطريف في علم القافية سلك به حازم القرطاجني على عادته في صُنع الخطاب النقدي مَسْلَك الوجازة والتكثيف شأن الفحول والكبار، فقد «ألمع فيه للألمعي بأصولها، وألمع للنقاب بفصولها، بيدَ أنه ترك جيدها عاطلاً من حليّ المثل، وكلّل آياتها بأكثف الكلل»(١٣).

وإذا كان حازم لم ينزع أو ينزل إلى التمثيل، فإن ابن رشيد لا يرى الأمر على هذه الصورة؛ لأن «في المثل إيضاحٌ للسالك وإفصاحٌ بالمآخذ والمهالك»(١٤) فعمل على تجلية الكتاب الموجز المكثفة مادتُه بإيراد الأمثلة الموضحة، وأكثر من ذكر الشواهد الشعرية المعضدة، وفسّر الدقائق بالرقائق، ونبّه لمسائل من مهيع الموضوع وفنونه، وأفصح عن جملة من المسائل المشكلة التي يُضَلُّ فيها ويَقَع الزَّللُ بجميل من التنبيهات والتذييلات والتكميلات والاستدراكات. إن إعجاب ابن رشيد السبتي بكتاب حازم القرطاجني في القافية لنفاسته واشتماله على كثيرٍ من مسائل هذا العلم لا يعدّ الباعث الوحيد في شروعه في شرحه، فهناك باعثٌ موضوعيّ أخرج الباعث الأول من القوة إلى الفعل حسب ما يقول المناطقة. ويتمثل هذا الباعث في إلحاحٍ قويّ لأصدقاء الكاتب - الذين عزّ عليه مخالفتهم لما يحمل لهم من خالص المودة والصحبة، ولا يقدر على مخالفتهم في أمرٍ ألزموه به - الذين رغبوا في أن يقوم ابن رشيد بشرح كتاب القوافي لحازم القرطاجني، وتتميم ما نقص منه، وتوضيح ما أشكل مع تحليته بالشواهد الشعرية المناسبة، وذلك لما عرف عنه من باعٍ عريض في علم الأدب والعربية والعروض والقافية، فلم يخيب أملهم ولا رجاءهم، ومن هنا جاء هذا الشرح الوافي لكتاب حازم في القوافي، يقول ابن رشيد الفهري السبتي: «فرغب مني بعض الأصدقاء الذين ألتزم حقهم، وأعتقد في الدقة صدقهم، أن أطلع ما أفل من مثلها نجومًا،

وأرصد لطوارق إبهامها رجوما، مقفياً ذلك بتعبير ما أشكل، وتتميم ما نقص، فنقبت عنها في شعوب فكري، فألفيت أكثرها قد تفلت عن شرك ذكري، فلفقت منها ما تيسر، ولم ألوِ على ما تعسر، لوجوب إجابتهم، وتكرّر رغبتهم، وأجبت بين خواطر شعاع، وقواطع أنواع، وفكرٍ مقسّم لا أستريح منه إلى أرجٍ متنسم، وضمنته جملة الأصل، وأتبعته فائدة الوصل، وسميته وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي»(١٥).

مضمون المخطوط وطريقة ابن رشيد في الشرح

استهل ابن رشيد الفهري السبتي مقدمة كتابه «وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي» بالحديث عن قيمة الشعر وأهميته، وأنه مجمع الحكم، وديوان العرب، وأن الألسنة تعذب بتعلمه، كما تزداد بفضله المعرفة باللغة والبلاغة، ولهذا فقد «كان اعتناء الناس بالمنظوم، وعطف عنايتهم أكثر من المنثور، حتى حدسوا محفوظ المنظوم بتسعة أعشاره، ومتروكه بعُشره، ومحفوظ المنثور ومتروكه بعكسه، وكان منه علم القوافي بمنزلة القوادم والخوافي»(١٦). والقوادم من قوادم الطير وهي مقاديم ريشه، وهي عشر في كل جناح(١٧)، أما الخوافي فهي دون الريشات العشر من مقدم الجناح(١٨). ولهذا فإن كانت القوادم هي الأساس الذي يعتمد عليه في الطيران، فإن الخوافي تعدّ المساعد الأكبر.

وهكذا فإن قوادم الكتاب هي «أصول» حازم القرطاجني في كتابه القوافي، التي اعتمدها ابن رشيد، إلا أن بهاءها لا يظهر إلا بشرح هذا الأخير، وتوضيحاته على الأصل. ذلك أن الكتاب يعتمد كلام حازم الذي يعدّ «أصلاً»، ثم شرح ابن رشيد الذي يعدّ «وصلاً»، ولهذا سمي كتابه «وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي».

وإذا زدنا أن الخوافي هي كذلك ريشات إذا ضمّ الطائر جناحيه خفيت علمنا أن علم القافية بمنزلة سامية لقيمته ودقته، فخوافي الطير تختفي إذا ضمّ الطائر جناحيه، وتظهر إذا بسطها، وكذلك القوافي فهي في تطرفها في القصيدة كانت بمنزلة الجمال الموسيقي الذي لا تتم جمالية القصيدة إلا به، إذ هي أساسها، ومأم عناية الشعراء، ولهذا عني بها أصحاب العروض والقوافي، وأولوها اهتماماً بالغًا، وأسسوا بنيانها وأحكموا قواعدها حتى أصبحت علمًا قائم الذات والصفات.

وحازم القرطاجني في كتابه القوافي أراد أن يبين شروط القوافي وأحكامها بطريقته المتميزة، التي تنتهج التكثيف والتلخيص والبيان، في حين نجد ابن رشيد السبتي قد جرى في شرحه الذي يفصل مُجمل كتاب حازم على طريقةٍ معهودة متبعة بانتظام. فهو يأتي بكلام لحازم القرطاجني تحت عنوان «أصل» وهي كلمة موجزة ومعبرة، يتبعها بعنوان «وصل»، وهو كلام ابن رشيد المفسر والموضح بالأمثلة، والشواهد الشعرية، والكلام المعبر المبين، تتخلله في بعض الأحيان نكات وتنبيهات وتذييلات وتكملات. هذا وسأنتهج في عرض مضمون المخطوط أسلوبين مختلفين: أسلوباً مفصّلاً، أحاول فيه أن ألتصق بالأجزاء الأولى من المخطوط، وطريقة شرح ابن رشيد لأقدم عرضًا حرفيًا له، ثم سأعدل عن ذلك متخذًا أسلوباً مجملاً في عرض المفاصل العامة لمضامين بقية المخطوط، وذلك تحاشيًا للتطويل الذي يخرج عن مقاصد هذا المقال.

بعد الخطبة الموجزة لحازم القرطاجني ودعائه للإمام المستنصر(١٩) بالله أبي عبدالله يبدأ الكتاب بتعريف القافية (أصل) يقول حازم القرطاجني: إن القافية في اصطلاح المحققين من أصحاب علم القوافي هي الأجزاء المتطرفة من بيوت الشعر، التي وضعت الحركات والسكنات والحروف الهوائية فيها

وضعًا متحاذي المراتب[٢٠]. (وصل) في هذا الوصل يبدأ شرح ابن رشيد على كلام حازم حيث يوضح أن القافية هي موضوع علم أهل القوافي الذين يتكلمون في عوارضه ولوازمه، وقد أطلقها العرب بضروب من التوسّع معروفة في أماكنها، ثم يرجع ابن رشيد إلى بيان كلام حازم القرطاجني فيقول: إنه أدخل بقوله: «الحركات والسكنات» المجرد وغيره، وبقوله: «والحروف الهوائية» المؤسس والمردف، والقوافي منحصرة فيهما؛ لأنها إما مجردة أو غير مجردة، وأخرج حازم بقوله «متحاذي المراتب» ما لم يوضع كذلك من أجزاء البيت غير المتطرفة؛ لأنها ليست موضوعة على التساوي فقط، بل على التقارب أيضًا. وأراد حازم بقوله «المتطرفة» من آخر البيت، ويرى ابن رشيد أنه كان الأَولى أن ينصّ على ذلك، كما أن حازمًا لم يرد بقوله: «الأجزاء المتطرفة» مصطلح العروضيين، لأن العروضيين يخصّون اسم الجزء بجزء التفعيل، وهذا في علم القافية لا يعتبر؛ لأن القافية قد تكون بعض جزء وقد تكون من جزئين. ويجيب ابن رشيد الفهري عن تساؤل مفادُه أن هذا الحدّ ليس بجامع؛ لأنه تخرج منه قوافٍ لم توضع متحاذيات الحركات والسكنات، كجمع المتكاوس مع المتراكب والمتدارك في الشعر الواحد، فيجيب موضحًا أن حازمًا القرطاجني قصد حدّ ماهية القافية، بالنظر إلى الأصل مجردة عن عوارض العلل والزحاف.

ويقف ابن رشيد على (تنبيه)[٢١] مهمّ وهو أن الأَولى بحازم القرطاجني أن يقول: «أو الحروف الهوائية»؛ لأن ظاهر التشريك بالواو مؤذن بالجمع، وأنها لا تكون قافية، حتى يجمع ذلك التحاذي كله، ويرى ابن رشيد أن الأمر ليس كذلك (أصل) لتتساوق المقاطع الشعرية بالاتفاق في جميع ذلك تساوقًا واحدًا، وتطرد اطرادًا متناسبًا[٢٢]. (وصل) ويرى ابن رشيد أنه إذا لم يكن ذكر السبب الموجب لجعل هذه الأشياء متحاذيات المراتب في الحدّ من الضرورات فهو من التتمات والتكملات.

(أصل) وهي مقطع البيت الذي طرفاه ساكنان ليس بينهما ساكن، أو الذي جملته ساكنان[٢٣]. (وصل) يرى ابن رشيد أن حازمًا شفع الحدّ الأول بثان أوجز لفظًا منه، إلاّ أنه استعمل فيه «أو» وهي مهجورة في الحدود، إلاّ أن ابن رشيد يرى أن الذي حمل حازمًا القرطاجني على ذلك أنه جعل مدلول قوله «الذي طرفاه ساكنان» كمدلول قوله: الحروف المتحركة في المقطع التي أحاط بها ساكنان ليس بينهما ساكن، فلم يضم له جميع القوافي، وإنما تضمن أنواعًا منها، فأتى بأو المنوعة، لتدخل الأنواع الخارجة عنه، ويرى ابن رشيد أنه كان يمكن الاكتفاء بقوله: «الذي طرفاه ساكنان» إذ ليس من لوازم الطرفين أن يكون بينهما واسطة، إذ قد تكون الماهية مركبة من شيئين لا وسط بينهما، فكلّ واحدٍ منهما طرف، فوجود الوسط ليس بلازم، لكن لما كان حيث يوجد داخلاً في حقيقة القافية، وكان أكثريا أتى بأو.

(تنكية)[٢٤] يرى ابن رشيد أن قول حازم «ليس بينهما ساكن حشو؛ لأنه إذا دخل بينهما ساكنٌ فذلك الساكن الثاني هو الطرف الذي يعتدّ به في القافية لا الذي قبله، ولهذا فالأولى في رأي ابن رشيد أن يقول حازم القرطاجني: وهو مقطع البيت الذي طرفاه ساكنان متصلان أو يليهما فاصل، ولا يحتاج أن يقول فاصل متحرك؛ لأن الفاصل إن فرض ساكنًا عاد الكلام فيه على أنه متعذّر، ويورد ابن رشيد قول شيخه أبي الحسن علي بن محمد الكتامي التلمساني: إن القافية من آخر ساكن في البيت إلى أول ساكنٍ يليه، يعني على العكس، ويقول هذا هو مذهب سيبويه. ويرى ابن رشيد أن هذا الذي عزاه إلى سيبويه لا يعرف من أين نقله، على الرغم من أن الشيخ أبا الحسن الكتامي التلمساني ثقة، مسلمٌ له في هذا العلم،

وقوله حجة، إلاّ أن الأصل أنه لا يصح عن سيبويه شيء إلاّ ما في الكتاب.

أما ما ذهب إليه الأخفش من أن القافية آخر كلمة في البيت، فإن ابن رشيد يرى أن هذا المذهب متساهلٌ فيه غاية التساهل، وأنه من حيث الاصطلاح غير سديد، وكما عاب على الأخفش، عاب كذلك على الفراء وقطرب، اللذين ذهبا إلى أن القافية هي الروي الذي يبنى عليه الشعر، وجعلاهما مترادفين، ثم يعرج على قول ابن كيسان إن القافية كل ما يلزم إعادته من آخر البيت. ونقل أيضًا عن أبي موسى الحامض يعني من حركاتٍ وسكنات ومتحركات وسواكن لا بعينها، أو بعينها في بعض المواضع، كالتأسيس والردف والوصل.

ويرى ابن رشيد أن ابن كيسان هو الذي قصد أن يحدّ القافية الصناعية بما يلزم وما لا يلزم، وقد ألحّ في هذا الحدّ بالمذهب المنسوب إلى سيبويه، وذلك ابتداء للزوم في آخر الأبيات من الساكن الذي لا يأتي بعده إلاّ ساكن واحد فقط أو مع الحركة التي قبله في المردف والمؤسس.

(أصل) والمتحرك الذي قبل الساكن الأول من جميع هذه القوافي يعدّ من القافية[٢٥]. (وصل) وقد قدم ابن رشيد هذا الفصل لأنه أحقّ بالتقديم، أما هذا الذي زاده حازم في الحدّ هنا فهو مذهب صاحب هذه الصناعة الخليل بن أحمد الفراهيدي، وإليه ذهب الجرمي، ونقل عنهما الحركة دون الحرف؛ لأنه إنما يلزم إعادة الحركة لا المتحرك. وقول الخليل هذا مع ما عزي إلى سيبويه أسلم الأقوال؛ لأنهما حدا ما يسمى قافية في رأيهما لا ما يلزم، وذكر ابن رشيد أن بعض النظار - ولم يسمهم - تأول كلامهما أنهما أرادا أن القافية هذا موضعها، لا أنهما أخبرا عن حقيقتها لما يلزم من إدخال ما ليس من القافية فيها مما لا يلتزم، ويرى ابن رشيد أن هذا القول يضعفه أن الظاهر قصدهما لحدّ القافية، وإلاّ فيكونان قد تركا المهم وأتيا بغير المهم، ويرى ابن رشيد أن ابن جني قد عالج هذه المذاهب وحججها في (المعرب في شرح القوافي) ونبه إلى ضرورة الرجوع إليه. وقد أطلقت القافية على القصيد كله، وعلى البيت الواحد، وعلى كلمتين من آخره، وعلى كلمة، وعلى رويه تسمية للشيء ببعضه أو ملازمه، ومع هذا فلا يخلو من المسامحة؛ لأنه إن حذف ذكر المتحرك والحركة مطلقا من حد القافية نقص الحذو والرس، ولا خفاء أنهما مما يتكلم فيه صاحب علم القافية، وأنه من موضوعه.

بعد هذا الشرح والبيان يأتي ابن رشيد بعنوان (تحقيق)[٢٦] يبين فيه مدلول القافية لغةً، واصطلاحًا، فقد صحّ في نظره إطلاق العرب قافية، ولا بدّ لهذا الاسم من مسمى، ولما كان الأصل في الإطلاق الحقيقة وعدم الاشتراك، فقد تعيّن ادّعاء المجاز في بعضها، وإن كان العلماء قد اختلفوا ما الأحق أن يصطلح عليه في الصناعة؛ فإن ابن رشيد يرى أن القول ما قاله ابن كيسان.. والقافية مشتقة من قفا يقفو إذا تبع، كأنها تقفو ما تقدم من أخواتها، أو تكون فاعلة بمعنى مفعولة، أي: إن الشاعر يقفوها؛ لأنها تجري في أول بيت، ثم يتبعها الشاعر على السجية. بعد هذا يأتي ببيان ما أجمل بالأمثلة والشواهد الشعرية لكلٍ من امرئ القيس، وعمار الكلبي، في المطلق والمقيّد مؤيدًا آراءه بكل من سيبويه، والخليل، والأخفش، والفرّاء، وقطرب، وابن كيسان.

وفي مأم[٢٧] (الأصل) يأتي كلام حازم القرطاجني الذي يعطينا الصور الخمس للقافية، حيث تزيد كل صورة على التي تليها حركة، فالصورة الأولى صورة قافية المتكاوس الخاصة بها، وهي أربعة متحركات بين ساكنين، والثانية صورة قافية المتراكب، وهي ثلاثة متحركات بين ساكنين، والثالثة صورة قافية المتدارك، وهي متحركان بين

ابن نفائس المخطوطات المغربية «وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي» لابن رشيد الفهري السبتي (٧٢١ هـ)

ساكنين، والخامسة صورة قافية المترادف، وهي ساكنان ليس بينهما فاصل، وفي شرحه الذي يعنون بـ (وصل) يرى أن أجناس صور القوافي كما ذكر حازم خمسة، وهي متنوعة إلى تسعة أنواع: ثلاثة في المقيد: مجردة ومردفة ومؤسسة، وستة في المطلق: ثلاثة بغير خروج، مجردة ومردفة ومؤسسة، ومثلها بخروج، والخروج وحروفها منحصرة في ستة، ويستشهد ابن رشيد بقول الإمام النحوي ابن السراج في أحد أبياته الثلاثة التي ضمن الأول حرف القافية، والثاني حركاتها، والثالث عيوبها، فقال: الردف فالروي ثم الوصل والخروج والدخيل والتأسيس. وقد يزاد المتعدي والغالي فتكون حروفها ثمانية. ثم يردف ابن رشيد ذكر أسماء وحروف وحركات القافية، بتعريفها لغةً واصطلاحًا، فالردف من قولهم: ردفه إذا تبعه، فهو مصدرٌ سمي به، فيكون بمعنى ذي ردف، أي ذي اتباع؛ لأنه يتبع ما قبله من الأجزاء، أو لأن الشاعر يتبعه ويتقراه، ثم يستشهد بقول أبي العباس بن الحاج بأن تسميتهم إياه ردفًا بالنقل من ردف الراكب كأنه ردف الروي. والتأسيس البناء، وأساسه هو أصله، فكأن الشاعر يجعله أصلاً يبني عليه ولا ينقصه، والدخيل فعيل من الدخول، وهو اسم الداخل أو المدخل بين الروي والتأسيس، والروي من قولهم: رَوّأهُ في الأمر، كأن الشاعر يرويه أي يتدبر وهو فعيل بمعنى مفعل وحدّه: أن يقول هو الحرف الذي يعاد في مقطع كل بيت، ولا يخلو عن مثله شعرٌ أصلاً. وهذا القيد يفصل الوصل والخروج وغيرهما. والوصل الكائن عن إشباع حركة الروي. وسيفصل ابن رشيد الحديث فيه فيما بعد. أما فيما يتولّد عن هاء الوصل، مصدر خرج، فكأن الهاء لمّا تحركت وامتدّ بحركتها الصوت تولّد عنها حروف المدّ، فكان ذلك خروجًا من حرفٍ إلى حرف.

وقد فسّر المصنف ألقاب القافية في سرد كلامه السابق؛ فقافية المتكاوس لا تلزم، وإنما نشأت عن وجود زحفين الخبن والطي، ويسمى اجتماعا الخبل، وهي في اصطلاح العروضيين الفاصلة الكبرى، وتشرك معهما قافية المتراكب والمتدارك في الشعر الواحد واشتقاقها من قولهم:

تكاوست الإبل تكاوسًا، إذا ازدحمت على الماء؛ لأنها ازدحمت فيها الحركات، وحاصل الكوس في اللغة تراكب واضطراب، وقد يمكن أيضًا أن تكون من كاست الدابة، إذا مشت على قوائم ثلاث، وكذلك هي القافية تجتمع مع المتراكب والمتدارك، فكان الشعر على ثلاثة قوائم، واستشهد في قافية المتكاوس بثلاثة أبيات، بيتان لذي الرمة، وبيت لابن يزيد الأصبحي.

أما قافية المتراكب، فسميت بذلك لأنها تراكبت فيها أربعة أنواع، واحدٌ في المقيّد، وثلاثة في المطلق، أو لتراكب حركاتها دون اضطراب الكوس، ويكون رويها مقيدًا أو مطلقًا، وقد استشهد في ذلك بأربعة أبيات، واحد في المقيد المجرد، وثلاثة في المطلق، بيت بغير خروج مجرد، وبالخروج مجرد ومؤسس. وقافية المتدارك سميت بذلك؛ لأنها تداركت الحركات فيها بعضها ببعض، أو لأنها تداركت؛ أي: زادت على المتراكب نوعًا خامسًا فصارت خمسة أنواع: واحدًا في المقيد، وأربعة في المطلق. واستشهد ابن رشيد على ذلك بأبياتٍ من الشعر، منها بيتان غير منسوبين، وثلاثة أبياتٍ لكل من امرىء القيس، وعمر بن أبي ربيعة، وعروة بن أذينة.

وقافية المتواتر، سميت بذلك لأن الحركة أتت فيها بين ساكنين، فلم تتابع، فكأنها فترت عن المتدارك فما فوق، ويمكن أن تسمى بذلك؛ لأنها كثرت وتتابعت فاستعمل مُقيَّدها مجردًا ومؤسسًا، واستشهد في ذلك ببيتين غير منسوبين، والمطلقة مجردة ومردفة، واستشهد ببيتين لكل من طرفة وذي الأصبع.

وقافية المترادف: سميت بذلك لأن أحد الساكنين ردف الآخر، وكأنه رديف ردف الآخر، ومنه المقيد المردف. أما غير المردف، فقد سمع شيخه أبا الحسن الكتامي يقول: إنه قليلٌ جداً، إلا أن ابن رشيد استشهد فيه ببيتين لنابغة بني شيبان، وبستة أبياتٍ أخرى غير منسوبة مؤكداً أنه كثير على عكس ما ذهب إليه شيخه.

بعد هذا الشرح الوافي ينتقل إلى أصل(٢٨) من أصول حازم القرطاجني الذي يتابع كلامه في صور القوافي، فكل صورةٍ من هذه الصور إذا سكنت منها آخر المتحركات وقيدته بعد الإطلاق انتقلت إلى صورة ما يليها، فإذا قيدت المتكاوسة صارت متراكبة، وإذا قيدت المتراكبة صارت متداركة، وإذا قيدت المتداركة صارت متواترة، وإذا قيدت المتواترة صارت مترادفة، وإذا أطلقت المقيدات تدرجت بخلاف هذا التدريج، فصارت المترادفة متواترة، والمتواترة متداركة، والمتداركة متراكبة، والمتراكبة متكاوسة. ويعقب ابن رشيد في (وصله) على أن قول حازم: «وقيدته بعد الإطلاق»، وكذلك قوله بعد: «وإذا قيدت وإذا أطلقت» فيه تساهل، وتخليصه أن يقول: إذا سكنت منها المتحركات الأواخر، وحذفت السواكن، انتقلت إلى صورة ما يليها، فإذا فعل ذلك في المتواكسة صارت متراكبة، وإذا فعل في المتراكبة صارت متداركة، وإذا فعل في المتداركة صارت متواترة، وإذا فعل في المتواترة صارت مترادفة وبالعكس تدرجت بخلاف هذا التدريج، ويرى ابن رشيد أنه لا يلزم من تسكين القافية أن تصير مقيدة ولا من تحريكها أن تصير مطلقة، أما ما يقيد من القوافي المطلقة، وما يطلق من القوافي المقيدة، فيرى أن هذا ليس موضعه.

ثم يذكر (أصل) حازم الذي يتضمن صوراً أخرى تلحق الصور الخمس التي جملة القوافي منحصرة فيها، وذلك من جهة ما يلتزم فيها من الحركات والحروف الهوائية، وغير الهوائية، لتأكّد المناسبة الواقعة في وضع القافية وتعادل الكلم المطردة فيها، وتحادي حركاتها وسكناتها بالمناسبة الواقعة بتماثل ما يطرد فيها من الحروف والحركات، وهي ثلاثة أصناف: حروف الروي وحركاتها، [والحروف والحركات التي تتقدمها والحروف](٢٩) والحركات التي تتأخر عنها، وفي (الوصل) يقرر ابن رشيد أنه قد قدّم ذكر حروف الروي، وسيفصل القول في حركاتها، والحروف والحركات التي تتأخر عنها، ويبين ابن رشيد أن حازماً قد ذكر ما يتأخر، وترك ما يتقدم، وكلاهما مما تدعو الضرورة إلى معرفته في هذا العلم...

وهكذا نرى من خلال ما تقدم الطريقة التي يعرض بها ابن رشيد كلام حازم القرطاجني المختصر، وكيف يفسره، ويفصله، ويذيله بالأمثلة، والشواهد الشعرية بكل بيانٍ ودقة وإيجازٍ مرة، وتفصيل أخرى حسب ما يقتضيه السياق وتدعو إليه الضرورة.

وبعد هذا التوضيح لمنهجية ابن رشيد في شرحه، سنعرض مضامين المخطوط، دون التقيد بـ (أصله) و(وصله)، بل سنذكر ما قاله ابن رشيد معتمدين على تلخيص ما قال دون أن نخلّ بشيءٍ منه.

يتطرق ابن رشيد شارحاً كلام حازم القرطاجني، إلى أن التزام التماثل في حروف الروي واجب، وأحسن مواقعه أن تكون متطرفة في كلم وقعت متطرفة.

ثم يسهب في الكلام عن لزوم ما لا يلزم، ودور الحرف اللازم قبل الروي في القصيد، واستشهد في ذلك بأبياتٍ عديدة لكل من الفزاري، وأبي بكر الصابوني، وتأبّط شراً، ولشيخ هذه الطريقة أبي العلاء المعري وغيرهم. ثم تكلم على ضروب التضمين، وأتبعها بقضية الضرائر، وبسط القول فيها، حتى إذا وصل إلى عيب السناد وأشكاله

استشهد فيه بأكثر من عشرين بيتًا، أما مسألة الردف فقد عقد العزم على أن يطيل فيها الكلام، واستشهد فيها بأكثر من عشرين بيتًا، أما مسألة الردف فقد عقد العزم على أن يطيل فيها الكلام، واستشهد فيها بكلام لسيبويه في (الكتاب) إلاّ أن مجمل ما تحدّث عنه في هذه المسألة مبتور.

ثم تحدث عن المعاقبة وفسادها، وأشار إلى الإغرام إشارةً موجزة، وهو أن يتم الشاعر وزن البيت دون أن يكمل كلمة الروي، وبعد ذلك تعرض للألفاظ، ومنها المتواطىء، والمشترك، والمتباين، والمترادف، والمشكك، والمتشابه، فدرسها لغةً واصطلاحًا، ثم خلص إلى معناها الاصطلاحي، ففصل فيه القول مستشهدًا بعدة أبياتٍ من الشعر. ولما وصل إلى حركات القوافي الست، وهي الحذو، والنفاذ، والتوجيه، والمجرى، والإشباع، والرسيس عالجها لغةً واصطلاحاً مفصلاً القول فيها مستشهدًا بعلماء اللغة وفقهاء القوافي، معربًا عن رأيه الخاص بكل أصالةٍ وموضوعية. ثم تطرق لعيوب القافية وهي الإقواء والإكفاء والإيطاء والسناد والتضمين فحللها لغة، وبحث في اشتقاقها، ثم خلص إلى الجانب الاصطلاحي، فعالج فيه كل عيبٍ على حدة، وتطرق بعد ذلك لجملة من الإطلاقات الأخرى والمسميات المختلفة لبعض عيوب القافية التي كتب فيها بعض علماء القافية، كالإجازة التي أطلقها الخليل، والإجازة التي رفع لواءها ابن سيده، والإصراف الذي تحدث فيه ابن رشيق وعالج هذه المصطلحات مقابل مصطلح الإكفاء، وأبان أن لا مشاحة في الألفاظ ما دام المعنى واضحًا.

وخلص بعد ذلك إلى ألف التأسيس، والردف، وحللهما لغةً، وأوضح اصطلاحهما في علم القافية، ليتطرق إلى سناد التأسيس، وسناد الردف، وأوجه السنادات الأخرى.

وقد أطنب ابن رشيد في تفصيل الأوصال الأصلية، وهي الألف والواو والياء، ومتى تكون رويا، ثم الأوصال غير الأصلية التي تكون طورًا وصلاً، وطورًا رويا، مثل كافي الضمير والخطاب، وتاء التأنيث المتصلة بالفعل، وضمائر الجمع المنصوبة والمخفوضة.

وقسّم الهاءات إلى أربعة أقسام: أصل وإضمار وسكت وتأنيث، وخلص في أمرها وتحليلها إلى قولٍ جامع، وهو أن كل هاءٍ سكن ما قبلها فهي روي لا غير.

ودرس تنوين الترنم، وقال إنه امتنع أن يكون رويًا لأنه عوض عن حرف الإطلاق، وليس لما ذكر من لينه، لأن التنوين نون كسائر النونات، وأخيرًا عالج مصطلح الغلو؛ وهو تحريك الروي المقيد الذي قد استوفى آخر حرفٍ منه التجزئة، فلم يبقَ موضع للإطلاق وزيادة نون بعده.

ثم تطرق إلى مصطلح المتعدي، وهو تحريك هاء الضمير الساكنة من القافية المقيدة، وختم المخطوط بذكر ضمائر الجمع المنصوبة والمخفوضة المتصلة منها والمنفصلة متى تكون رويًا وأن إعادة مثلها الضمائر المنفصلة خاصة يكون إيطاء.

وآخر المخطوط مبتور، ولا نعلم مقدار البتر، إلاّ أن ابن رشيد قد استوفى أحكام القافية بالدراسة والتحليل، ولعلّ ظهور نسخةٍ أخرى قد يحلّ هذا الإشكال.

المصادر المعتمدة عند ابن رشيد

إن أهم ما يطالعنا في مصادر ابن رشيد كثرتها، فهو يعتمد على الأصول التي قعدت لهذا العلم، ويعتمدها في تحليله ومناقشاته، كما يستنير بأقوال شيوخه وأساتذته، وسجال زملائه وأصحابه بطريقةٍ تجعل من كتابه ملتقى لمناقشاتٍ ناضجة، يتفاعل فيها القديم بالحديث بالمعاصر له، وهو في كل هذا لا يعدم رأيه وأقواله الأصيلة، واجتهاداته الطريفة، التي

لا يخفى عزوها لنفسه بكل فخرٍ وتواضع: وسنعتمد في إيراد مصادره على طريقة ورودها في الكتاب:

فأولها كتاب حازم القرطاجني في القوافي، الذي يعتمده في الشرح والتحليل والمناقشة.

ثم يتلوه شيخه أبو الحسن علي بن محمد الكتامي التلمساني. ولعل أهم شخصية رافقت ابن رشيد هي سيبويه الذي يصرح بأنه «لا يصح عنه شيء إلا ما في الكتاب»، ثم الأخفش في كتابه (القوافي)، والفراء، وأبو الحسن بن كيسان في كتابه (تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها)، وأبو موسى الحامض ومؤصل هذه الصناعة الخليل بن أحمد الفراهيدي، وقطرب، والجرمي، ثم ابن جني في (الخصائص) و(المعرب في شرح القوافي)، والإمام النحوي أبو بكر محمد ابن عبد الملك المعروف بابن السراج، وأبو العباس ابن الحاج، وثعلب، وأبو علي الفارسي في (الحجة) و(النوادر)، وأبو العلاء المعري في (اللزوميات)، والأعلم الشنتمري في (الحماسة)، وأبو القاسم خلف ابن عبد العزيز القبتوري، والإمام أبو محمد ابن السيد البطليوسي، والكاتب أبو زيد الفازاري، وأبو عبدالله بن الأبّار، وأبو الحسن سهل بن مالك، وأبو علي الشلوبين، وأبو بكر ابن الصابوني، والأديب النحوي أبو بكر القللوسي، وأبو بكر بن حبيش، وأبو الفضل ابن النحوي.

وأبو العباس المبرد في كتابه (القوافي وما اشتقت ألقابه منه)، وأبو علي القالي، وأبو بكر النحوي المصري، والحاتمي في (الحلية) وابن سيده، والشيخ أبو الحسين ابن أبي الربيع، والمقرىء النحوي أبو عبدالله ابن موسى السلوي، وأبو عبدالله ابن عبد الملك، والسهيلي، والوزير أبو بكر بن زهر، وابن المعتز، والكسائي، وأبو سعد إبراهيم المكي.

وهو في إيراده لهؤلاء الأعلام يناقشهم مناقشة الند للند، ويقف على ما أصابوا فيه من القول، ويعيب عليهم إن خالفوا جادة الصواب، وكذلك يفعل مع شيوخه الذين استشهد بهم مع احترامه لهم، وتقديره إياهم، فهو لا يتسامح في مناقشة أي جزئية أخطؤوا فيها أو ذهبوا فيها على غير مذهب الأعلام الأقدمين، أما أصحابه فهو يورد آراءهم وما تمخضت عنه مناقشاته معهم، وهو في ذكره لا يترك واردة ولا شاردة إلاّ قيّدها وأثبتها في كتابه الطريف هذا. ●

●●●

الحواشي

١ - بالنظر إلى الخط الموحد الذي به كتب المجموع، والذي أوضح الدكتور ابن شريفة أنه خط مغربيّ عتيق، فإن ما ذكره علي لغزيوي بأن «وصل القوادم بالخوافي...» كتب بخط أندلسي جيّد، غير أنه أقدم يجانب الصواب. انظر: «الباقي من كتاب القوافي»: ٢٧.

٢ - التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات: ٤٤.

٣ - المصدر نفسه: ٤٤.

٤ - المصدر نفسه: ٤٤.

٥ -المصدر نفسه: ٤٥.

٦ - الباقي من كتاب القوافي: ٢٠.

٧ - يعدّ الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة أول من أشار إلى كتاب القوافي الذي ظفر به مع نصّ كتاب «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»، وقد نصّ على أنه لا يعدو ثلاث ورقات. كما نبّه إلى ما ذكره المقري في أزهار الرياض: ٣/٣٥٠ من قيام ابن رشيد السبتي لشرح كتاب القوافي لحازم القرطاجني. منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ٨٩.

٨ - الباقي من كتاب القوافي: ٧.

٩ - ذكريات مشاهير رجال المغرب، العدد ١٨.

١٠ - المصدر السابق نفسه.

١١ - التعريف برحلة ابن رشيد، مجلة المشكاة، العدد ٢، سنة ١٤٠٣هـ.

١٢ - وصل القوادم بالخوافي: ١٩٤.

١٣ - المصدر نفسه: ١٩٤.

١٤ - المصدر نفسه: ١٩٤.

١٥ - المصدر نفسه: ١٩٥.

١٦ - المصدر نفسه: ١٩٤.

١٧ - المختار من صحاح اللغة، مادة: قدم.

١٨ - المصدر نفسه، مادة: خفي.

١٩ - أشار الدكتور الحبيب بن الخوجة في كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء) في فصل «الوضع السياسي والثقافي بإفريقية لعهد ابن زكريا الأول، وابنه المستنصر»: ٦٠ إلى أنّ حازماً القرطاجني قد خالط من الأمراء الرشيد الموحدي، وأبا زكريا الحفصي، وابنيه المستنصر والواثق، كما أشار نقلاً عن «النفح» للمقري: ١:٥٩٩ إلى تقدير الأمير المستنصر لحازم وثقته به.

٢٠ - وصل القوادم: ١٩٥، والباقي من كتاب القوافي: ٣٦.

٢١ - وصل القوادم: ١٩٦.

٢٢ - وصل القوادم: ١٩٦. الباقي: ٣٦.

٢٣ - وصل القوادم: ١٩٦. الباقي: ٣٦.

٢٤ - وصل القوادم: ١٩٧.

٢٥ - هذا الذي ذكر هنا تقدم في الأصل والشرح. وكان حقه التأخير. وصل القوادم: ١٩٧. الباقي: ٣٧.

٢٦ - وصل القوادم: ١٩٨.

٢٧ - وصل القوادم: ١٩٨ - ١٩٩. الباقي: ٣٧.

٢٨ - وصل القوادم: ٢٠١ - ٢٠٢. الباقي: ٣٨.

٢٩ - وصل القوادم: ٢٠١. الباقي: ٣٨ - ٣٩.

٣٠ - سقطت من وصل القوادم بالخوافي: ٢٠٢. لم ينبه المحقق على هذا السقط، انظر: الباقي في كتاب القوافي: ٣٨ - ٣٩.

المصادر والمراجع

الأخفش : أبو الحسن.

- القوافي، تح. أحمد راتب النفاخ، ط١، مطابع دار القلم، بيروت، ١٩٧٤.

إميل : بديع يعقوب.

- المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، ط١، الخزانة اللغوية، الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩١.

بنبين : أحمد شوقي.

- دراسات في علم المخطوطات والبحث البيبليوغرافي، ط١، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات، رقم٧، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٩٣م.
- المخطوط العربي وعلم المخطوطات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم٣٣، الرباط، ١٩٩٤م.

البوشيخي : الشاهد.

- مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: قضايا ونماذج، ط١، دار القلم، المغرب، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.

التنوخي : أبو العلى عبد الباقي.

- كتاب القوافي، تح. عمر الأسعد ومحيي الدين رمضان، ط١، دار الإرشاد، بيروت، ١٩٧٠.

الجرجاني : علي السيد الشريف.

- كتاب مختار الأخبار في فوائد معيار النظار في المعاني والبيان والقوافي، تح. عمر عسو (دبلوم الدراسات العليا)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٩٠، ١٩٩١.

ابن جني : أبو الفتح.

- الخصائص، تح. محمد علي النجار، ط٢، دار الهدى، بيروت، د.ت.

الحاتمي : محمد بن الحسين بن المظفر.

- حلية المناظرة في صناعة الشعر، تح. جعفر الكتاني، سلسلة كتب التراث، دار الرشيد للنشر، العراق، ٨٢، ١٩٩٣م.

حدادي : أحمد.

- التعريف برحلة ابن رشيد السبتي الفهري، رسائل جامعية، مجلة المشكاة، العدد الثاني، المملكة المغربية، وجدة، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
- رحلة ابن رشيد السبتي، تحليل ودراسة (دبلوم الدراسات العليا)، المملكة المغربية، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٢.

ابن رشيد الفهري السبتي : محمد بن عمر.

- ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٨١ - ١٩٨٢. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.
- وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي، الخزانة العامة، قسم الوثائق، رقم ٣٥٠٧، المملكة المغربية، الرباط.

ابن رشيق القيرواني : الحسن بن رشيق.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح. محمد قرقزان، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

ابن السراج : محمد بن السري.

- كتاب العروض، مخطوط بالخزانة العامة، قسم الوثائق رقم ٩٠، الرباط، المملكة المغربية.

سيبويه : عمرو بن قنبر.

- كتاب سيبويه، تح. وشرح عبد السلام محمد هارون، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣.

ابن الطواح التونسي.
- سبك المقال لفك العقال، مخطوط الخزانة الحسنية رقم ١٠٥ الرباط، المملكة المغربية.

عبد الحميد : محمد محيي الدين ، السبكي : محمد عبد اللطيف.
- المختار من صحاح اللغة، ط٣، مطبعة الاستقامة، القاهرة.

ابن عبد ربه الأندلسي : أحمد بن محمد.
- العقد الفريد، تح. أحمد أمين وآخرين، ط٣، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٥م.

العلمي : محمد.
- العروض والقافية: دراسة في التأسيس والاستدراك، ط١، دار الثقافة، البيضاء، المملكة المغربية، ١٩٨٣.

القرطاجني : أبو الحسن حازم.
- الباقي من كتاب القوافي، تح. علي لغزيوي، ط١، سلسلة نصوص تراثية، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٩٦.

الكتاني : محمد.
- أوليات لتحقيق التراث المغربي الأندلسي: التوثيق والقراءة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان - المغرب، جامعة عبد الملك السعدي، منشورات كلية، ندوات ٤، ١٩/ ٢٠/ ٢١ أبريل ١٩٩١.

كنون : عبد الله.
- ابن رشيد الفهري السبتي: ذكريات مشاهير رجال المغرب، العدد ١٨.

لغزيوي : علي.
- مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق [دكتوراه دولة غير منشورة] كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٨٩ - ١٩٩٠.

أبو المطرف المخزومي : أحمد بن عميرة .
- التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات، تقديم وتحقيق محمد بن شريفة، ط١، ١٤١٢هـ = ١٩٩١م.

المعري : أحمد بن عبدالله.
- شرح لزوم ما لا يلزم، تح. طه حسين وإبراهيم الأبياري، ط١، دار المعارف، مصر.

المقري.
- أزهار الرياض، مطبوعات وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.

ابن منظور.
- لسان العرب المحيط، إعداد وترتيب يوسف خياط، ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت، ١٩٧٠.

كتاب المنهاج في شرح جمل الزّجاجي

ليحيى بن حمزة العلوي

الأستاذ الدكتور/ حاتم صالح الضامن

العـراق

يُعَدُّ كتاب الجُمل لأبي القاسم الزّجّاجي، المتوفى سنة ٣٤٠ هـ، من كتب النحو الجامعة، وقد شغل الناس به زمنًا، فكثرت شروحه؛ لتوضيح مادته وتسهيلها على الدّارسين.

ومن هذه الشروح: شرح العلوي، يحيى بن حمزة، الذي ولد سنة ٦٦٩هـ في صنعاء، وأظهر الدعوة بعد وفاة المهدي محمد بن المطهر سنة ٧٢٩ هـ، وتلقب بالمؤيد بالله، واستمر حكمه إلى أن توفي سنة ٧٤٩ هـ(١).

والعلوي من أكابر أئمة الزيدية وعلمائهم في اليمن، له مؤلفات كثيرة في الأصول، والفقه، والتاريخ، والنحو، والبلاغة، وقد ذكرها الحبشي في كتابه: مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن(٢). ولا يزال أكثر كتبه مخطوطًا، ولم يُطبع منها غير:

- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز.
- الرسالة الوازعة للمعتدين عن سبّ صحابة سيِّد المرسلين.
- مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار.

أمّا مخطوطة كتاب (المنهاج في شرح جُمل الزّجّاجي)، فهي نسخة نفيسة، تحتفظ بها مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، تحت رقم ٦٦ نحو، وتقع في ١٥٩ ورقة، عدد أسطر كل صفحة ٣٣، وعدد كلمات كلّ سطر ١٧ – ٢٢ كلمة.

وكتبت النسخة بخط واضح مقروء عام ١٣١٠هـ عن النسخة الأمّ، التي لا أثر لها الآن، لذا تعدّ هذه النسخة فريدة، لا أخت لها.

ولا بدّ من الإشارة إلى ما ذكره الأخ الحبشي في كتابه: مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن(٣)، فقد سمّى الكتاب: (المنهاج الجليّ في شرح جمل الزجّاجي)، وذكر أنّ عدد أوراقه ٢٠٠ ورقة، والصواب ١٥٩ ورقة كما سلف.

منهج المؤلف

يعتمد المؤلف في كتابه على أمرين:

الأول: شرح أقوال الزّجّاجي في كتابه (الجُمل)، وشرح شواهده وإعرابها.

الثاني: ذكر فوائد تخصّ كلّ بابٍ من أبواب الكتاب بعد هذا الشرح، فيها استقصاء لأقوال النحاة البصريين والكوفيين، وأقوال الفلاسفة، في الحدود خاصة، والردّ على كثيرٍ منهم، ويكون ردّه قاسيًا أحيانًا.

وقد بدأ المؤلف بعد المقدمة بقوله:

«قال صاحب الكتاب أبو القاسم الزّجّاجي، هدى الله سعيه:

أقسام الكلام ثلاثة: اسم، وفعل، وحرف».

وبعد أن شرح العلوي قول الزّجّاجي ذكر فوائد ثلاثًا:

الفائدة الأولى : في ماهية الاسم (وقد ألحقناها بآخر هذا البحث).

الفائدة الثانية : في ذكر خواص الاسم.

الفائدة الثالثة : في ذكر أقسام الأسماء.

وبعد أن انتهى من المطلب الأول الخاصّ: بذكر الاسم وما يتعلّق به، انتقل إلى المطلب الثاني: في ذكر الفعل، وما يتعلّق به، وذكر ثلاث فوائد أيضًا، هي:

الفائدة الأولى : في بيان معناه.

الفائدة الثانية : في ذكر خصائص الفعل.

الفائدة الثالثة : في تقسيم الأفعال.

ثم انتقل إلى المطلب الثالث: في ذكر الحرف وما يتعلق به. وذكر فائدتين، هما:

الفائدة الأولى : في ذكر ماهية الحرف.

الفائدة الثانية : في تقسيم الحرف.

قال في الفائدة الأولى:

«وقد اضطرب العلماء في حدِّه، وتحزّبوا حزبين:

الحزب الأول : هم النحاة: سيبويه، والأخفش سعيد، والأخفش علي بن سليمان، وأبو الحسن بن كيسان... والذي عوّل عليه الجماهير من نحاة البصرة كالزمخشري، والخوارزمي، وابن الحاجب...

الحزب الثاني: حدّه أبو نصر الفارابي.

والأحسن عندنا في تحديد الحرف أنْ يُقال فيه: ما دلّ على معنى في غيره بأصل وضعه». ثم يشرح هذا الحدّ بالتفصيل.

وقال في الفائدة الثانية:

«اعلم أنّ الحروف منقسمة إلى أقسامٍ كثيرة، باعتباراتٍ مختلفة، ولكنّا نذكر في ذلك تقسيماتٍ ثلاثة، تكون منبهة على ما وراء ذلك:

التقسيم الأول: باعتبار تأثيرها...

التقسيم الثاني: باعتبار موقعها...

التقسيم الثالث: باعتبار بيانها...».

وهكذا يستمر العلوي على هذا النهج في كتابه المنهاج.

مصادر المؤلف

أمّا مصادر المؤلف فكثيرة، ذكر منها:

- إصلاح المنطق : لابن السكّيت.
- الإيضاح : لأبي علي الفارسي.
- تفسير الكشاف : للزمخشري.
- سدّ الخلل : لابن السِّيد البَطَليوسي. (طُبع باسم: إصلاح الخلل...).
- سرّ صناعة الإعراب : لابن جني.
- شرح أبيات الجمل : لابن السِّيد أيضًا. (طُبع باسم: الحلل في شرح...).
- شرح أبيات الكتاب : لابن السيرافي.
- شرح الإيضاح : لعبد القاهر الجرجاني.
- شرح السيرافي (لكتاب سيبويه): لأبي سعيد السيرافي.
- شرح المفصل : للعلوي (وعنوان الكتاب: المحصل في كشف أسرار المفصل).
- العين : للخليل بن أحمد.
- القلم والخط : للمبرد
- الكتاب : لسيبويه
- المفصل : للزمخشري
- المقتضب : للمبرد
- مقدمة ابن الحاجب (الكافية): لابن الحاجب



القسم الثاني

القسم الثالث

قال صاحب الكتاب هذه تسمية باب الإعراب

قال الإمام أمير المؤمنين المؤيد بالله عليه السلام

نموذج من مخطوط شرح جمل الزجاجي



نموذج من مخطوط شرح جمل الزجاجي

- المقدمة المحسبة : لابن بابشاذ

- الملوكي : لابن جني

* * *

ونذكر فيما يأتي الفائدة الأولى: في ماهية الاسم، من كتاب (المنهاج في شرح جمل الزّجّاجي)؛ ليقف عليها الباحثون:

«**الفائدة الأولى**: في ماهية الاسم، وقد ذهب النحاة فيه كلّ مذهب، وتحزبوا على أحزابٍ ثلاثة، كلّ واحدٍ منهم قد بذل نهاية قواه في تحصيل ماهية الاسم:

الحزب الأول : نحاة البصرة

فأمّا **سيبويه** فليس يؤثر عنه شيءٌ في تعريف الاسم، وإنّما ترك ذلك لأمرين:

أمّا **أوّلاً** فلأنه قد ذكر حدّ الفعل والحرف، فكان تركُ التعريف له تعريفًا؛ لأنّ كلّ ما عدا الفعل والحرف من الألفاظ فهو الاسم.

وأمّا **ثانيًا** فلأن الاسم هو الأصل، والفعل والحرف فرعان له، وربّما يعرض من الغموض في الفرع ما لا يعرض في الأصل، فلهذا ترك تعريفه.

وأمّا **المبرد** فقد قال في تعريفه: كلّ ما دخل عليه حرفٌ من حروف الجرّ فهو اسم، وما امتنع ذلك منه فليس اسمًا.

وأمّا **أبو سعيد السيرافي** فقد قال في حدّه: إنّه ما دلّ على معنى غير مقترنٍ بزمانٍ محصّل.

وأمّا **الأخفش الكبير** (كذا) سعيد بن مسعدة، فقال في تعريفه: ما جاز وصفه وتثنيته وجمعه فهو اسم.

وأمّا **الفارسيّ** فقال في حدّه: ما جاز أنّ يخبر به فهو اسم.

وأمّا **أبو بكر بن السرّاج** فقال في حدّه: ما دلّ على معنى مفرد.

وأمّا **الزّجّاجي** فإنّه ذكر في تعريفه في هذا الكتاب: ما جاز أنْ يكون فاعلاً ومفعولاً.

فهذه أقوال الجلّة من البصريين في تعريف حقيقة الاسم، ولا يخفى على الأذكياء أنّ كلام هؤلاء المحققين من أئمة العربية ليس واردًا على جهة التحديد، إذًا لصانوه من النقوص الواردة عليه، وإنّما غرضهم اقتناص الخالص في علم الإعراب مرسومة، وضوابط مرشدة إلى تعريف ماهية الاسم، بذكر أحكامه ولوازمه، فأمّا الحدود الحقيقية فهي بمعزل عمّا ذكروه.

الحزب الثاني : نحاة الكوفة

فأمّا **الكسائي** فقد قال في حدّه: ما جاز أن يكون موصوفًا فهو اسم.

وأمّا **الفرّاء** فقال في تعريفه: الاسم ما احتمل التنوين، والإضافة، والألف واللام.

وأما **هشام الضرير** فقد ذكر في تعريفه: الاسم ما جاز عليه دخول الباء.

وأمّا **الرياشيّ** فقد قال في حدّه: الاسم ما جاز أنْ يضمر فيه، أي: ما كان خبرًا. ومراده بذلك: أنّك إذا قُلتَ: إنّه، فإنّه يستدعي أنْ يكون له خبر يخبر به عنه، وليس وضعه أنْ يؤتى به مفردًا، من غير إسنادٍ إليه بشيء.

وأما **أبو عبد الله الطّوّال** فقال في حدّه: الاسم ما اعتورته العوامل.

فهذه أقوال الكوفيين.

الحزب الثالث: جماعة من متأخري الفلاسفة ممن خاض في علم المنطق:

فأما **أبو يوسف الكنديّ** فقد قال في حدّه: إنّه صوت موضوع لا يدلّ على زمانٍ معيّن. وهذا الكندي من حذّاق المتأخرين، وله مناظرة في الإعجاز مع أبي العباس المبرد، ليس هذا موضع ذكرها.

وأمّا **ابن المقفع** فقد قال في حدّه: إنّه الصوت الموضوع الذي لا يبين الجزء فيه عن شيءٍ من المسمّى.

وأمّا **أبو نصر الفارابي** فقد قال في حدّه: إنه لفظة دالّة على معنى مفرد من غير أنْ يكون فيه دلالةٌ على زمنٍ محصّل.

فهذا ما عوّل عليه أهل المنطق في تعريف ماهية الاسم. وما قاله الفارابي أدقّها، وأحسنها، وأكثرها ملاءمة.

فأمّا **أبو علي بن سينا** فلم أقف له على شيءٍ في ماهية الاسم.

فهذا ملخص ما وجدته لهذه الفرق في ماهية الاسم، وأكثرها إنّما هو خوضٌ في ذكر خاصية الاسم دون ذكر ماهيته.

والذي حملهم على إيراد هذه الحدود الركيكة، هو عدم الإحاطة بالتفرقة بين الحدّ والخاصة، والفرق بينهما ظاهر؛ فإنّ الحدّ يجب أنْ يكون شاملاً لجميع أجزاء المحدود، بحيث لا يخرج عنه شيءٌ منها بحال، بخلاف الخاصة، فإنها إنّما تكون حاصلة في بعض مفردات المحدود دون بعض.

ولهذا فإنّ الدلالة على معنى في نفس اللفظ من غير اقترانٍ بزمانٍ شامل لكلّ الأسماء جميعها لِما كان ماهية، ودخول اللاّم، وحروف الجرّ، والإضافة، وغير ذلك من الخواص، إنّما يكون واردًا في بعض الأسماء دون بعض.

وأكثر هذه الحدود التي ذكرناها خطأ، والكلام على ضعفها يطول، يخرجنا عن المقصد.

والمختار عندنا في تعريف ماهية الاسم ما عوّل عليه المتأخرون من النحاة: كالجرجاني عبد القاهر، والزمخشري، والخوارزمي، وابن الحاجب.

وأحقّ ما قاله هؤلاء ما أُثِر عن عبد القاهر، وهو أنّ الاسم هو اللّفظ الدّالّ على معنى في نفسه، العاري عن الدلالة على الزمان من طريق الوضع.

فقوله: اللفظ، عامٌّ يدخل فيه هو وغيره. وقوله: الدّالّ على معنى في نفسه، يخرج عنه الحرف: فإنّه دالّ على معنى في غيره.

وقوله: العاري عن الدلالة على الزمان، يخرج عنه الفعل، وقوله: من طريق الوضع، يخرج عنه الصّبوح، والغبوق، واسم الفاعل، فإنّها وإنْ أشعرت بشيءٍ من الأزمنة فليس ذلك بأصل وضعها، وإنّما هو أمرٌ عارض.

فحصل من مجموع ما ذكرناه بطلان ما قاله أكثر النحاة، وأهل المنطق، في تعريف ماهيّة الاسم.

ولا عجب من النحاة في إيراد هذه الحدود الرّكيكة؛ لعدم علمهم بصناعة الحدود، إنّما العجب كلّه من هؤلاء الفلاسفة؛ فإنّ عندهم أنّهم قد أحاطوا على الفصل بأسره، وأحرزوا التحقيق بحذافيره، مع اشتمال ما أوردوه على الركّة، واحتوائه على الفهاهة واللّكنة. وإذا كانوا قد زلّوا في الإلاهيات، وضلّوا فيها ضلالاً بعيدًا، فهم عن غيرها أضلّ، وعن الإصابة أبعد وأزلّ. وقد ذكرنا في كتبنا العقلية ما هو أهمّ، وأظهرنا عيّهم وعوارهم». ●

●●●

الحواشي

١ – البدر الطالع: ٢/٢٣١، وأئمة اليمن: ٢٢٨.
٢ – مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن: ٥٦٤ – ٥٧٠.

المصادر والمراجع

الحبشي: عبد الله محمد.
– مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، مركز الدراسات اليمنية، صنعاء.
زبارة: محمد محمد.
– أئمة اليمن، تعز ١٩٥٢.
الشوكاني: محمد بن علي.
– البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة بالقاهرة، ١٣٤٨هـ.
العلوي: يحيى بن حمزة.
– المنهاج في شرح جمل الزّجّاجي، مصورة السيد هادي عبدالله عن نسخة الجامع الكبير بصنعاء، رقم ٦٦ نحو.